

पाश्चात्य राजदर्शन

लेखक

श्यामाचरण वर्मा, एम० ए०

सह-प्राध्यापक,

महाकोशल कला महाविद्यालय

(भूतपूर्व राबर्टसन कालेज)

जबलपुर

बुकलैण्ड प्राइवेट लिमिटेड

इलाहाबाद—पटना—कलकत्ता

बुकलैड प्राइवेट लिमिटेड

रजिस्टर्ड आफिस:

१, शंकर घोष लेन, कलकत्ता—६

शाखाएँ

२११११, विधान सरणी, कलकत्ता—६

४४, नेताजी सुभाषचन्द्र मार्ग, इलाहाबाद—३

अशोक राजपथ, पटना—४

प्रथम संस्करण १९६६

मूल्य १०) रुपया

सर्वाधिकार सुरक्षित

प्रकाशक : जानकीनाथ वसु, एम० ए०, बुकलैड प्राइवेट लि०,

४४, नेताजी सुभाषचन्द्र मार्ग, इलाहाबाद—३

मुद्रक : महेश प्रिंटिंग प्रेस, इलाहाबाद-३

प्रस्तावना

पिछली बीस शताब्दियों में भौतिक ज्ञान का जो विकास यूरोप में हुआ दूसरे महाद्वीपों में नहीं हो सका। इस विकास के तथा यूरोपीय साम्राज्यों के विस्तार के परिणाम स्वरूप सभी महाद्वीपों पर यूरोपीय विचारों व संस्थाओं का प्रभाव पड़ा। वर्तमान युग की राजनीतिक संस्थाओं व घटनाओं को समझने के लिये यूरोपीय राजनीतिक विचारों का ज्ञान प्राप्त करना आवश्यक है। जिन लोगों को किसी भी रूप में राजनीति से दिलचस्पी है, उनके लिये पाश्चात्य राजदर्शन का ज्ञान अत्यंत आवश्यक है। यह पुस्तक इसी दृष्टिकोण से लिखी गई है। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि वर्तमान राजनीति सिद्धांतों का संघर्ष है, इसलिये इसकी सैद्धांतिक पृष्ठभूमि को समझना भी आवश्यक है। इस पुस्तक में यूनान के आरंभिक युग से लेकर १९वीं शताब्दी के अंत तक राजनीति के विभिन्न दार्शनिकों के विचारों की मीमांसा करने का प्रयास किया गया है।

विद्यार्थियों व सहयोगियों एवं राजनीति में रुचि रखने वाले अन्य लोगों को भी यह पुस्तक उपयोगी सिद्ध होगी, ऐसी आशा है।

महाकोशल महाविद्यालय
(भूतपूर्व राबर्टसन कालेज)
जबलपुर

श्यामाचरण वर्मा

विषय-सूची

अध्याय	विषय	पृष्ठ संख्या
१	राजनीतिक चिन्तन (Political Thought)	१
२	प्लेटो (Plato)	८
३	अरस्तू (Aristotle)	४८
४	अरस्तू के बाद (Greek Political Philosophy after Aristotle)	८४
५	पोलीबियस (Polybius)	९०
६	सिसरो (Marcus Tullius Cicero)	९४
७	पोपतंत्र का उदय (Rise of Papacy)	११०
८	अंधकार युग (The Dark Age)	१२३
९	परिषदीय आन्दोलन (The Conciliar Movement)	१४७
१०	निकोलो मैक्यावेली (Niccolò Machiavelli)	१६२
११	वर्तमान युग का आरंभ (Beginning of the Modern Period)	१७८
१२	टामस हान्स (Thomas Hobbes)	१८९
१३	जान लॉक (John Locke)	२१०
१४	फ्रांस-स्वतंत्रता की खोज (France—Search for Liberty)	२२६
१५	जॉ जक रूसो (Jean Jacques Rousseau)	२३८
१६	इंग्लैंड : अनुदार शताब्दी (England—The Conservative Century)	२६१
१७	जेरमी बेन्थम (Jeremy Bentham)	२७२
१८	जॉन स्टुअर्ट मिल (John Stuart Mill)	२६२
१९	हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer)	३१२
२०	हीगेल (Hegel)	३२४
२१	कार्ल मार्क्स (Karl Marx)	३४७
२२	टामस हिल ग्रीन (Thomas Hill Green)	३७५

अध्याय १

राजनीतिक चिन्तन

(Political Thought)

पाश्चात्य दर्शन का आरम्भ यूनानी युग से माना जाता है। यूरोप में यूनानी साहित्य ही प्राचीनतम है तथा इन रचनाओं में व्यवस्थित दर्शन प्राप्त होता है। यूनानी युग से पूर्व यूरोप में यदि कोई सभ्यता थी तो न तो उसका कोई प्रमाण ही मिला है, न उसका कोई साहित्य ही प्राप्त हो सका है। यूनानी दर्शन को यूरोप ने न केवल सुरक्षित रूप में प्राप्त किया है बल्कि निश्चित रूप में ग्रहण भी किया है। यूरोपीय दर्शन व्यवस्थायें यूनानी दर्शन से निश्चित रूप से सबद्ध और प्रभावित हैं। तथा यूरोप का वर्तमान दर्शन तथा यूनानी दर्शन एक ही इतिहास की दो अवस्थायें हैं। राजदर्शन का आरंभ भी यूनान से ही होता है तथा यूनानी दार्शनिक प्लेटो यूरोप के इतिहास में प्रथम राजनीतिक दार्शनिक माना जाता है। यह निश्चित है कि व्यवस्थित राजदर्शन राजनीतिक समस्याओं पर क्रमबद्ध और पद्धतिपूर्ण चिंतन प्लेटो की विशाल रचनाओं में ही पाया जाता है। राजनीतिक समस्याओं पर चिंतन प्लेटो से पहले भी होता रहा है किन्तु इन विचारों को कभी व्यवस्थित दर्शन का रूप नहीं दिया जा सका। प्लेटो स्वयं इन विचारों से बहुत प्रभावित था तथा कई विचार उसने स्वीकार भी किये हैं।

इस अर्थ में राजनीतिक चिंतन कहा और कब आरंभ हुआ, निश्चित रूप में नहीं कहा जा सकता है। मनुष्य स्वभाव से चिंतनशील प्राणी है तथा उसका संपर्क जिन वस्तुओं, क्रियाओं व संस्थाओं से होता है उनके सबंध में उसके मस्तिष्क में अपने आप तरह-तरह के प्रश्न उठने लगते हैं। इस आधार पर राजनीतिक चिंतन उतना ही प्राचीन है जितना राज्य। मैक्सी (Maxey) ने लिखा है, "शासन की स्थापना सामाजिक विकास का एक महान हिस्सा है। मानव जाति के इतिहास को अन्य किसी वस्तु ने इतना प्रभावित नहीं किया; अन्य किसी वस्तु ने मानव मस्तिष्क को इससे अधिक उग्र चुनौती नहीं दी।" इस चुनौती (challenge) के परिणाम स्वरूप राजनीतिक चिंतन आरंभ होता है तथा इसी कारण विभिन्न राजनीतिक सिद्धांतों का मानव-जीवन पर इतना प्रभाव होता है।

राजदर्शन का विकास जिस रूप में पश्चिम में हुआ पूर्वी देशों में नहीं हो सका, यद्यपि यह बात मान्य है कि पूर्वी देशों की संस्कृति यूरोपीय सभ्यता से अधिक प्राचीन है। कुछ सामाजिक और भौगोलिक परिस्थितियों के कारण पूर्व में राजदर्शन का

आरम्भ उस व्यवस्थित रूप में नहीं हो सका जिस तरह यूरोप में हुआ। पूर्वीय जातियाँ अधिक धार्मिक थीं तथा लौकिक जगह व लौकिक प्रश्नों को उन्होंने अधिक महत्व नहीं दिया। उनका ध्यान, उनकी बौद्धिक शक्ति अधिकांश रूप से पारलौकिक चिन्तन में ही व्यस्त रही। यही कारण है कि प्राचीन भारतीय 'सम्यता' में धर्म तथा पारलौकिक दर्शन (Metaphysics) का विकास अधिक हुआ। इसके अतिरिक्त सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि प्राचीन पूर्वीय सम्यताओं का इतिहास तथा उनका साहित्य हमें उपलब्ध भी नहीं है। समय के साथ बहुत सा ज्ञान अधिकार के गर्त में चला गया तथा बाह्य आक्रमणों के कारण न तो प्राचीन साहित्य के अवशेष ही रह गये, न उसकी परम्परा ही रही। यह भी संभव है कि कालचक्र में जो पार्थिव जगत का साहित्य था वह लुप्त हो गया तथा धार्मिक और अपार्थिव ही शेष रहा। यह सम्भव है कि विदेशी आक्रमणकारियों के प्रभाव से अपनी संस्कृति की सुरक्षा करने के लिये धर्म और दर्शन का प्रचार अधिक किया गया तथा भौतिक विचारों का महत्व क्रमशः समाप्त हो गया। मनु संहिता में राजा के उत्तर-दायित्वों का उल्लेख किया गया है। कौटिल्य का 'अर्थशास्त्र' एक महान राजनीतिक ग्रन्थ है।

इसके विपरीत यूनानी लोग लौकिक समस्याओं के प्रति उदासीन नहीं थे तथा राजनीतिक संस्थाओं के साथ धार्मिक श्रद्धा एवं मान्यताओं को मिश्रित नहीं करते थे। प्राचीन भारतीय पद्धति में राजा को ईश्वर का प्रतिनिधि तथा राजाज्ञा का पालन धार्मिक कर्त्तव्य माना जाता था। यहां तक कि राज्य को कर देना भी एक धार्मिक कर्त्तव्य था। यूनानी दर्शन में राज्य का दैवीकरण नहीं किया गया बल्कि उसे एक मानव संस्था के रूप में ही स्वीकार किया गया। नगर राज्यों की व्यवस्था भी राजदर्शन के विकास में सहायक हुई। इन छोटे राज्यों में सामान्य प्रश्नों पर एक दूसरे के विचार मालूम करना तथा विचारों का प्रचार करना बहुत सरल था। शासन का कोई गुण या दोष सबकी निगाह से छिपाया नहीं जा सकता था। राज्य एक मानव संस्था है तथा अन्य किसी मनुष्य की तरह शासक भी गलती कर सकता है। राज्य को कुटुम्ब का विकसित रूप माना गया इसलिये राज्य के आदेश का पालन तथा राज्यनिष्ठा श्रेष्ठ नागरिक गुण माने गये किन्तु शासक के निर्णय में अधविश्वास कभी उचित नहीं माना गया। जबकि अधिकांश पूर्वीय विचारक ईश्वर, आत्मा, सत्य, माया और मृत्यु के वाद की अवस्था पर चिन्तन कर रहे थे तथा इस जगत को माया मानकर आत्मा के निर्वाण का मार्ग खोज रहे थे, यूनानियों का ध्यान सामाजिक समस्याओं की ओर आकर्षित हुआ। इस जीवन की उपादेयता यही है कि जिस समाज में हम रहते हैं उसके प्रति अपने कर्त्तव्य करते रहे। सामाजिक चिन्तन के दो निष्कर्ष निकले।- प्रथम, मनुष्य स्वभाव से

सामाजिक प्राणी है तथा सामाजिक जीवन का आधार नैतिकता है। अतः मनुष्य एक नैतिक प्राणी है तथा किसी भी जीवन की श्रेष्ठता या निम्नता का मूल्यांकन नैतिक व्यवहार (Moral behaviour) के आधार पर ही किया जा सकता है। यही कारण है कि यूनानियों की प्रमुख समस्या नैतिक ही है। नैतिक दृष्टिकोण से अच्छा मनुष्य कैसा होना चाहिये या नैतिक सद्गुण (Moral virtues) क्या हैं; यही यूनानियों की मौलिक समस्या है। समाज दर्शन का दूसरा निष्कर्ष यह था कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति का स्थान निश्चित है अतः हर व्यक्ति को अपना निश्चित कार्य करते रहना चाहिये तथा समाज के लिये प्रत्येक सदस्य का जीवन महत्वपूर्ण है इसलिये किसी सदस्य की अवहेलना नहीं की जा सकती है। इस विचार ने न्याय की सामाजिक व्याख्या प्रदान की। जो कानून कहता है वही न्याय नहीं है बल्कि जो समाज के लिये उपयोगी है वही न्याय है। यह विश्वास प्लेटो के न्याय सिद्धांत का आधार है और अरस्तू के विचार भी इसी निष्कर्ष को दूसरे रूप में प्रस्तुत करते हैं। अरस्तू यह मानकर चलता है कि जो प्राकृतिक है वही न्यायसंगत है। यह विचार केवल प्रकृति जगत के अध्ययन पर ही आधारित नहीं है बल्कि ऊपर दर्शाये गये दोनों निष्कर्षों पर आधारित है। न्याय वही है जो समाज के अनुकूल है और मनुष्य प्रकृति से सामाजिक है इसलिये जो प्राकृतिक या स्वाभाविक है वही न्यायसंगत है। यूनानियों के लिये चिन्तन का प्रधान विषय सामाजिक नीतिशास्त्र (Social ethics) ही था तथा अरस्तू से पहले राजनीति का अध्ययन नीतिशास्त्र के ही अंतर्गत होता था। नैतिक सद्गुण की खोज करते हुये यूनानी विचार राजनीति के क्षेत्र में प्रवेश कर गये। यूनान के छोटे नगरराज्यों के निवासियों का जीवन इतना सरल था कि जीवन के सामाजिक और राजनीतिक क्षेत्र की सीमा स्पष्ट नहीं थी। न तो सामाजिक और राजनीतिक उत्तरदायित्वों में अंतर किया जा सकता था न गुणों में। नैतिक सद्गुण की खोज में पहला निष्कर्ष यही निकला कि जो अच्छा नागरिक नहीं है वह अच्छा व्यक्ति भी नहीं हो सकता तथा आदर्श नागरिक एक आदर्श राज्य में ही हो सकता है, अतः अच्छे नागरिक और अच्छे राज्य की खोज शुरू हुई। नगर राज्यों के पारस्परिक संबंधों के कारण विभिन्न नगरों में प्रचलित विभिन्न राजनीतिक व्यवस्था की ओर लोगों का ध्यान आकर्षित हुआ। इन विभिन्न व्यवस्थाओं का तुलनात्मक अध्ययन भी शुरू हुआ। नगर राज्यों में जिस तीव्र गति में एकतंत्र, कुलीनतंत्र, प्रजातंत्र और सैनिकतंत्र परिवर्तित हुए उनका स्वाभाविक परिणाम राजनीतिक चिन्तन का आरंभ ही हो सकता था।

सभी पड़ोसी जातियों को बर्बर और स्वयं को सभ्य मानने वाले यूनानियों में अपनी विवेकशीलता पर गर्व होना स्वाभाविक था और वे हर समय अपने इस श्रेष्ठ

गुण का परिचय देने के लिये तत्पर होते थे। नगर की शासन प्रणाली किसी भी प्रकार की हो, नागरिक राजनीतिक चर्चा करना राष्ट्रीय गौरव मानते थे तथा नगर के बाजार, मार्ग तथा सार्वजनिक स्थल वाद विवाद के वातावरण से प्रभावित रहते थे। इस वातावरण ने एथेन्स में साफिस्टवर्ग जो जन्म दिया। ईसा पूर्व पाचवी शताब्दी में एथेन्स भौतिक और बौद्धिक उन्नति के चरम शिखर पर था। यह नगर यूनानी जगत का व्यापारिक व बौद्धिक केन्द्र बन चुका था। यद्यपि इससे पूर्व होमर, हेसाड के महाकाव्यों में राजनीतिक सस्थाओं के गुण-दोषों का वर्णन पाया जाता है तथा ज्यामिति-शास्त्र (Geometry) के महान् विद्वान् पाइथागोरस (Pythagorus) ने भी महत्वपूर्ण विचार व्यक्त किये हैं किन्तु वे कमवद्ध नहीं रहे और न ही उनके दार्शनिक आधार स्पष्ट थे। पाइथागोरस ने शासन करना बुद्धिमानवर्ग का विशेषाधिकार माना तथा व्यक्तिगत संपत्ति का विरोध किया। उसका विचार था कि मित्रों की संपत्ति पर सबका समान अधिकार होना चाहिये। पाइथागोरस की वर्ग-व्यवस्था अत्यंत महत्वपूर्ण है। उसने समाज में तीन वर्ग बतलाये—ज्ञानप्रिय (Lovers of Wisdom), मानप्रिय (Lovers of Honour) तथा धनप्रिय (Lovers of Wealth)। यह वर्ग-व्यवस्था प्लेटो की वर्ग-व्यवस्था के संदर्भ में अत्यंत महत्वपूर्ण है। यूनानी सभ्यता के स्वर्णिम युग में दो नगरों ने अत्यधिक प्रतिभा प्राप्त की—एथेन्स और स्पार्टा। इनमें से एथेन्स का महत्व और प्रभाव वर्तमान समय तक स्वीकार किया जाता है क्योंकि एथेन्स की देन बौद्धिक होने के कारण स्थायी है। ईसा पूर्व ७१३ में एथेन्स में राजतंत्र का अंत हो गया और कुलीनतंत्र की स्थापना हुई और ईसा पूर्व ५०८ में कुलीनतंत्र का स्थान प्रजातंत्र ने ले लिया। इसके विपरीत स्पार्टा एक सैनिकतंत्र था। ईसा पूर्व ४६० में एथेन्स के इतिहास में सबसे गौरवशाली घटना हुई। मराथान (Marathon) के युद्ध में एथेन्सवासियों ने परशिया (Persia) को हरा दिया। यूनानी जगत में एथेन्स और स्पार्टा प्रतिद्वन्दी बन गये। ४६० ईस्वी पूर्व में एथेन्स का नेतृत्व पेरिक्लीज (Pericles) के कुशल हाथों में आया। उसने केवल शासन का ही नेतृत्व नहीं किया बल्कि सामान्य नागरिकों में राजनीतिक जागृति फैलाने का भी प्रयत्न किया। पेरिक्लीज ने इस बात पर गर्व प्रकट किया कि एथेन्स के निवासी अपने व्यक्तिगत कार्यों से अवकाश निकाल कर सक्रिय राजनीति में हिस्सा लेते हैं। उसने कहा, “वह मनुष्य जो सार्वजनिक जीवन में कोई रुचि नहीं रखता, उसे हम अनुपयोगी मानते हैं, और यदि निर्माण करनेवाले व्यक्तियों की संख्या कम है तो नीति का निर्माण करने वाले सभी लोग हैं।” इस दृष्टिकोण ने जन-साधारण में राजनीतिक जीवन के प्रति लगन का निर्माण किया तथा एथेन्स के मार्ग व सार्वजनिक स्थल मुक्त विवाद के माध्यम बन गये थे।

किन्तु यह युग एथेन्स के गौरव का अंतिम युग था। ४३१ ईस्वी पूर्व में स्पार्टा और एथेन्स में युद्ध हुआ, ४२६ में पेरिकलीस की मृत्यु हुई और ४०४ में एथेन्स स्पार्टा से पराजित हो गया। इस सैनिक पराजय ने एथेन्स को एक नया कार्यक्षेत्र प्रदान किया। एथेन्स चिन्तन और अध्ययन का केन्द्र बन गया।

पेरिकलीज के युग में ही एथेन्स में नये मानवीय विषयो (Humanities) का अध्ययन अधिक लोकप्रिय हो गया। सकल राजनीतिक जीवन के लिये सार्वजनिक भाषण देने की क्षमता तथा मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र व राजनीति का ज्ञान होना आवश्यक था। इस युग में एथेन्स में नये प्रकार के शिक्षको का प्रादुर्भाव हुआ जिन्हें साफिस्ट (Sophists) कहा जाता है। यद्यपि इस वर्ग के सभी लोगो को साफिस्ट कहा जाता है किन्तु इनका कोई निश्चित दार्शनिक संप्रदाय नहीं था। इन शिक्षको में विचारों और मान्यताओं की समानता भी नहीं थी तथा एक ही व्यक्ति भिन्न स्थानों पर भिन्न मतों का समर्थन कर देता था। इनका उद्देश्य किसी सिद्धांत का प्रचार करना नहीं था बल्कि ये मूल रूप से पेशेवर शिक्षक (Professional Teachers) थे जो अपनी जीविका कमाने के लिये ही शिक्षण का कार्य करते थे। इनका प्रमुख क्षेत्र था भाषण और सार्वजनिक विवाद की कला का प्रशिक्षण संपन्न युवको को प्रदान करना जो सक्रिय राजनीति में हिस्सा लेने की इच्छा रखते थे। प्रमुख मार्गों और चौराहों पर यह लोग अपने आस-पास लोगो को एकत्रित लेते थे फिर प्रश्न आमंत्रित करते थे तथा हर विषय पर प्रश्नों के उत्तर देने के लिये तैयार रहते थे। एक प्रश्न का हर समय वही उत्तर होगा, यह निश्चित नहीं था। साफिस्टों की इस प्रणाली से ही कुछ सैद्धांतिक निष्कर्ष निकलते हैं जिनका उल्लेख यहां पर करना आवश्यक है। पहला निष्कर्ष यह है कि संपूर्ण ज्ञान संभव है। मनुष्य की बौद्धिक शक्ति सीमित नहीं है। प्रश्नों के उत्तर सही भले ही न हो उत्तर देने का दावा करके साफिस्ट लोगो ने इस विश्वास के प्रचार में सहायता दी कि कोई समस्या मानव बुद्धि के बाहर नहीं है। बाद में प्लेटो ने इसी दृष्टिकोण का विरोध करते हुए कहा कि समकालीन राज्यों में ज्ञान के आवरण में अज्ञान का साम्राज्य फैला हुआ था। साफिस्टों की दूसरी देन यह है कि सत्य हमेशा सापेक्ष (relative) होता है पूर्ण नहीं। कोई भी विचार, व्यवहार या नियम हर स्थान पर और हर समय सत्य नहीं होता; अतः सत्य साधन है, साध्य नहीं। विभिन्न परिस्थितियों में सत्य, न्याय और औचित्य का निर्णय मनुष्य को आधार मान कर ही किया जा सकता है। “सभी वस्तुओं का माप मनुष्य है।” सत्य और न्याय की सापेक्षता (relativity) मनुष्य के जीवन से है। मनुष्य का अर्थ यहां पर मानव जाति से नहीं है बल्कि व्यक्ति से है। अतः अलग-अलग समय पर विभिन्न व्यक्तियों के लिये न्याय और सत्य की व्याख्या अलग-अलग होगी।

प्लेटो इसी धोर व्यक्तिवाद का विरोध करना चाहता था, क्योंकि इस व्यक्तिवाद ने मनुष्य को धोर स्वार्थी बना दिया था।

साफिस्ट प्रचार का विरोध करने का उत्तरदायित्व मुकरात (Socrates) ने अपने कंधों पर लिया तथा उसे अच्छी तरह निभाया। ईसा पूर्व ४६९ में मुकरात का जन्म हुआ और उसने एथेन्स को प्रगति के चरम शिखर पर देखा तथा उसका पतन होते हुए भी देखा। एथेन्स के पतन को रोकने के लिये मुकरात ने एक और साफिस्ट प्रचार को रोकना आवश्यक समझा और दूसरी ओर प्रजातन्त्र में संशोधन का समर्थन किया था। एथेन्स में राजनीतिक पदों पर नियुक्ति के लिये योग्यता का कोई ध्यान नहीं रखा जाता था। हर पद के लिये हर नागरिक योग्य समझा जाता था। मुकरात की प्रणाली साफिस्टों के समान ही थी इसलिए प्रारम्भ में उसे भी साफिस्ट समझा जाता था। अपने समर्थकों और शिष्यों के साथ नगर के मार्गों पर घूमते रहना तथा किसी भी व्यक्ति को विवाद करने के लिये प्रोत्साहित करना फिर तीक्ष्ण प्रश्नों के द्वारा यह सिद्ध करना कि उस व्यक्ति के विचार गलत हैं। मुकरात की प्रणाली नकारात्मक ही रही होगी जैसा कि प्लेटो द्वारा रचित संवादों में प्रतीत होता है। अपने विचारों को व्यक्त करने की अपेक्षा दूसरे के विचार जानना और उनकी असत्यता सिद्ध करना। साफिस्टों की तरह मुकरात किसी प्रकार का शुल्क नहीं लेता था तथा न इस बात का दावा करता था कि वह सर्वज्ञानी है। उसका मूल उद्देश्य ज्ञान की व्यवसायिकता का ही विरोध करना था।

मुकरात ने आनेवाली पीढ़ियों को तीन प्रकार में प्रभावित किया— अपने जीवन से, विचारों से व मृत्यु से। मुकरात का जीवन आदर्श नागरिक का जीवन था। उसने कभी अपने राजनीतिक दायित्वों में मुह नहीं मोड़ा। वह कर्तव्यनिष्ठ नागरिकता की भूति था किन्तु शासन की गलतियों की आलोचना करना भी वह नागरिक का कर्तव्य मानता था और निर्भय होकर शासन की गलतियों का विरोध करता था। मुकरात के विचार हम लिखित रूप में उपलब्ध नहीं हैं। उनका ज्ञान उसके शिष्यों की रचनाओं से ही होता है। ज्ञान के संबंध में उसके विचार अत्यंत महत्वपूर्ण हैं। साफिस्टों की सर्वज्ञता का विरोध करते हुए उसने ज्ञान को जीवन का सर्वश्रेष्ठ सद्गुण माना। वह इस बात को स्वीकार नहीं करता कि पूर्णज्ञान अप्राप्य है किन्तु फिर भी साफिस्टों का विरोध करता है। जिस प्रकार ने हर साफिस्ट सर्वज्ञानी होने का दावा करने लगा था उस दावे का विरोध मुकरात करना चाहता था। पूर्ण ज्ञान प्राप्य अवश्य है किन्तु हर व्यक्ति उसे प्राप्त नहीं कर सकता। दूसरों के बौद्धिक दम्भ को खंडित कर देने के बाद भी मुकरात ने कभी इस बात का दावा नहीं किया कि वह संपूर्ण ज्ञान प्राप्त कर चुका

है। वह हमेशा यह कहा करता था, “मैं कुछ नहीं जानता, मिवाय इसके कि मैं कुछ नहीं जानता।” सुकरात सत्य की खोज करना चाहता था और इस विश्वास के साथ ही यह खोज शुरू होती है। सत्य की खोज में किसी प्रकार की पूर्वमान्यताये भ्रमात्मक ही होगी। राजनीति के क्षेत्र में सुकरात नागरिक कर्तव्यों पर अधिकार की अपेक्षा अधिक जोर देता था। वह व्यक्तिवाद और जनतंत्र दोनों का विरोधी था। व्यक्ति से समाज का महत्व अधिक है। सुकरात की मृत्यु का प्रभाव भी इन दोनों विचारों के पक्ष में ही हुआ। उसके विचारों की तीक्ष्णता के कारण उसे मृत्यु दंड दिया गया। एथेन्स की जनसभा में उस पर यह आरोप लगाया गया कि वह नास्तिक है तथा उसके विचारों ने नागरिकों को पथभ्रष्ट कर दिया है। सुकरात के अनुयायी यह जानते थे कि यह दोनों आरोप असत्य और निराधार हैं किन्तु जनसभा ने उसे स्वीकार कर लिया। सामान्य नागरिक एक दार्शनिक के साथ कभी न्याय नहीं कर सकते क्योंकि वे उसके विचारों का मूल्यांकन करने के योग्य नहीं हैं। जनसभा के द्वारा सुकरात को मृत्यु दंड दिया गया। इसका पहला प्रभाव यह हुआ कि सुकरात का सबसे अधिक प्रतिभाशाली अनुगामी प्लेटो प्रजातंत्र का विरोधी बन गया। जो व्यवस्था समाज के श्रेष्ठतम वर्ग-दार्शनिक तथा उच्चतम नागरिक सुकरात के साथ न्याय नहीं कर सकी, वह व्यवस्था कभी अच्छी नहीं हो सकती। इसकी प्रतिक्रिया प्लेटो के विचारों में दो प्रकार से व्यक्त हुई, न्याय की नई व्याख्या और दार्शनिक राजा का शासन। सुकरात जब जेल में था तो उसके शुभचिन्तकों ने उसे जेल से भगाने की योजना बनाई किन्तु सुकरात ने इसे स्वीकार नहीं किया। अपने मित्रों को जो उत्तर उसने दिया वह उसके दर्शन का अत्यंत महत्वपूर्ण अंग है, “यह सच है कि कानून ने मुझे क्षति पहुँचाई है। पर मैं केवल एक व्यक्ति हूँ, इसलिये अनुचित दंड का प्रभाव केवल मुझ पर पड़ रहा है। यदि मैं कारागार से भागूंगा तो कानून और एथेन्स दोनों को क्षति पहुँचेगी। यह अपराध अक्षम्य होगा।” वह विचार एक और नागरिक उत्तरदायित्वों की गौरवपूर्ण व्याख्या करते हैं तो दूसरी ओर व्यक्ति के विरुद्ध समष्टि का समर्थन करते हैं। प्रचलित व्यक्तिवाद पर इससे बड़ा आघात नहीं हो सकता था। अंत में सुकरात ने एथेन्स की जनसभा के सामने बिना भय या दुःख के विष का प्याला पीकर यह सिद्ध कर दिया कि सत्य के पुजारी को न किसी बात का भय था न दुःख तथा संपूर्ण मानव जाति को यह सबक सिखाया कि विचारों की स्वतंत्र अभिव्यक्ति पर प्रतिबंध लगाना उचित नहीं है।

अध्याय २

प्लेटो

(४२७ ई०पू० से ३४७ ई०पू०)

(Plato : 427 B.C. to 347 B.C.)

पाश्चात्य राजदर्शन के इतिहास में प्लेटो ही सबसे पहला दार्शनिक है। प्लेटो से पहले राजनीतिक चिन्तन व्यवस्थित नहीं था। यूनान में सभी विषयों के ज्ञान का विकास बहुत अधिक हुआ। गणित, तर्कशास्त्र, दर्शन, नक्षत्रज्ञान जैसे जटिल विषयों का यूनानियों को व्यापक ज्ञान था किन्तु मानव समस्याओं की ओर चिंतनधारा मोड़ने का श्रेय साफिस्टों को है। साफिस्टों ने एथेन्स का बौद्धिक वातावरण विचलित कर दिया था तथा आनेवाले वर्षों में राजनीतिक वातावरण में उथल-पुथल ला दी। ४०४ ईस्वी पूर्व में पेलोपोनेसिया युद्ध में एथेन्स की पराजय तथा मुकरात की मृत्यु ने एथेन्सवासियों का गर्व खंडित किया तथा राजनीतिक समस्याओं पर पुनर्विचार करने के लिये बाध्य किया। पेरिकलीज की मृत्यु के बाद गताव्दी का चतुर्थांश भी नहीं बीता था और गौरवमय प्रजातंत्र धूल धूसरित हो गया। प्लेटो ने एथेन्स में सद्गुणों का क्रमिक ह्रास होते देखा और मुकरात में सद्गुणों की हत्या होते देखी। पराजय के बाद एथेन्स का राजनीतिक गौरव समाप्त हो गया किन्तु यूनानी जगत में उसे एक नया महत्व प्राप्त हुआ। इस समय तक एथेन्स भूमध्यसागरीय क्षेत्र में शिक्षा का केन्द्र बन चुका था। अन्य राज्यों के कई लोग एथेन्स में व्यापार करने और शिक्षा प्राप्त करने के लिये आते थे। एथेन्स का यह महत्व बढ़ता गया और यूनानी सभ्यता के पतन के बाद भी एथेन्स अध्ययन का केन्द्र बना रहा। प्लेटो की अकादमी और अरस्तू के लाइसियम ने दूर-दूर से छात्रों को आकर्षित किया और इन दार्शनिकों के बाद भी लोग ज्ञान प्राप्त करने एथेन्स में आते रहे।

प्लेटो का जन्म एथेन्स में ४२७ ईस्वी पूर्व के लगभग हुआ था। उसका परिवार संपन्न और नगर की राजनीति में महत्वपूर्ण था। कई लेखकों का यह विचार है कि प्रजातंत्र के प्रति अविश्वास का मूल कारण प्लेटो का पारिवारिक वातावरण तथा आभिजात्य पंथकता है। किन्तु अधिकांश लेखक इस विचार से सहमत नहीं हैं बल्कि यह मानता हैं कि प्रजातंत्र के प्रति प्लेटो की घृणा का मूल कारण प्रजातंत्र

में सुकरात के साथ किया गया अन्याय है। प्लेटो के सिद्धांत में मानवीय समानता को स्वीकार नहीं किया बल्कि अल्पमत की श्रेष्ठता को ही मान्यता दी गई है। किन्तु अरस्तू, जो किसी कुलीन परिवार से सम्बन्धित नहीं था, वह भी प्रजातंत्र का उत्तना ही तीव्र विरोधी है। इसके अतिरिक्त जन्म या कुल की श्रेष्ठता की अपेक्षा प्लेटो ने बुद्धि और विवेक की श्रेष्ठता का समर्थन किया है जबकि यह स्वीकार किया गया है कि कुल और जन्म से बौद्धिक क्षमता का कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं होता।

प्लेटो का ध्येय मूल रूप से सक्रिय राजनीति में हिस्सा लेना था। कुशल राजनीतिज्ञ बनने के लिये राजनीति का सैद्धांतिक ज्ञान तथा सार्वजनिक वक्तृता (Public speaking) का अभ्यास होना आवश्यक था। यह दोनों गुण प्राप्त करने के लिए प्लेटो सुकरात के दल में शामिल हुआ। सुकरात से ही उसने अपने दार्शनिक आधार प्राप्त किये। 'ज्ञान ही सर्वोच्च सद्गुण है' इस विचार को प्लेटो ने पूर्णरूप से स्वीकार किया तथा ज्ञान की श्रेष्ठता दर्शाने के लिये दार्शनिक शासक की कल्पना की। सुकरात की मृत्यु ने प्लेटो के जीवन की धारा बदल दी। राजनीतिक जीवन के प्रति उत्साही युवक ने जब यह देखा कि राजनीति में सुकरात जैसे बुद्धिमान, गुणवान और निष्ठावान नागरिक को विपणन का दंड दिया जा सकता है तो उसने अपना मार्ग बदल दिया। यह अन्याय सुकरात के प्रति नहीं बल्कि विवेक के प्रति था, दर्शन के प्रति था और दार्शनिकों के पास इतनी शक्ति नहीं थी कि वे मूर्तिमान दर्शन को अन्याय से बचा सकें, अतः प्लेटो ने ऐसे राज्य की कल्पना की जिसमें विवेक ही सत्ताधारी हो जहाँ दार्शनिक ही सर्वश्रेष्ठ और शक्तिमान हों। न्याय और राज्य की नई कल्पना करना आवश्यक था। प्लेटो ने एक नया जीवन आरम्भ किया — दार्शनिक का जीवन। प्लेटो ने स्वयं अपने एक पत्र में लिखा है, "परिणाम यह हुआ कि मैं, जो प्रारम्भ में राजनीतिक जीवन के लिये व्यग्र था. अंत में निराश हुआ और मैंने यह देखा कि सारी समकालीन सरकारें दोषपूर्ण हैं" तथा "मानव जाति उस समय तक शुभ दिन न देखेगी जब तक कि जो लोग सही रूप से दर्शन का पालन करते हैं राजनीतिक शक्ति हस्तगत कर लें, या फिर जिस वर्ग के पास राजनीतिक शक्ति है किसी दैवी शक्ति के द्वारा दार्शनिक बना दिया जाय।" सुकरात की मृत्यु के बाद प्लेटो विदेश भ्रमण के लिये निकल गया। भूमध्यसागर के आसपास के अधिकांश राज्यों का भ्रमण तथा वहाँ की राजनीतिक व सामाजिक व्यवस्था का अवलोकन उसने किया। ऐसा विश्वास किया जाता है कि इसी समय प्लेटो मिस्र (Egypt) भी गया तथा वहाँ से श्रम विभाजन व रेखा-गणित का प्रभाव लेकर लौटा। यहाँ पर यह बात स्मरणीय है कि यूनान में भी रेखागणित (Geometry) का ज्ञान बहुत विकसित हो चुका था और प्लेटो से पहले

पाइथागोरस ने इस विषय के विकास में महत्वपूर्ण हिस्सा लिया। उस भ्रमण में प्लेटो का दार्शनिक मस्तिष्क व्यावहारिक ज्ञान में भी सुमज्जित हो गया और उसने अपना नया जीवन एक दार्शनिक और शिक्षक के रूप में शुरू किया। ईस्वी पूर्व ३८६ के लगभग उसने अपनी अकादमी की स्थापना की जिसे पाश्चात्य जगत का सर्वप्रथम विश्व-विद्यालय कहा जा सकता है। इस विद्यालय में कई राज्यों में विभिन्न विषयों का अध्ययन करने वाले छात्र आते थे। अकादमी के कार्यक्रम में उस बात की पुष्टि होती है कि प्लेटो ऐसी शिक्षा देना चाहता था जिसमें विद्यार्थी कुशल और बुद्धिमान नागरिक बन सकें। शिक्षा का मूल उद्देश्य था विद्यार्थी को यथार्थ ज्ञान प्रदान करना। यथार्थ ज्ञान के प्रकाश में ही व्यक्ति उचित और अनुचित में अंतर कर सकता है तथा सही मार्ग का चुनाव कर सकता है। इस विद्यालय के कार्यक्रम में गणित (विशेष रूप में रेखागणित) का महत्व बहुत अधिक था। प्लेटो रेखागणित को ज्ञान का आधार मानता था क्योंकि अकादमी के प्रवेश द्वार पर यह शब्द लिखे थे, 'कोई भी रेखागणित से अनभिज्ञ व्यक्ति प्रवेश न करे।'

यह विश्वास किया जाता है कि प्लेटो की सभी सैद्धांतिक रचनाएँ अकादमी के जीवन की देन हैं। राजनीति में प्लेटो की तीन रचनाएँ महत्वपूर्ण हैं - रिपब्लिक (The Republic), स्टेट्समैन (The Statesman) और लॉज (The Laws)। प्लेटो की सभी रचनाएँ सवाद प्रणाली (Dialogue method) में हैं। नाटक की तरह अनेक पात्र हैं जो पारस्परिक सवादों में सिद्धांतों का खंडन और स्थापना करते हैं। तार्किक दृष्टिकोण से प्लेटो ने नकारात्मक प्रणाली का प्रयोग किया है। अपने विचार प्रत्यक्ष रूप से व्यक्त नहीं किये गये किन्तु प्रचलित विचारों का खंडन किया गया और जिन तर्कों से खंडन किया गया उन्हीं तर्कों में नये विचारों का निर्माण भी किया गया। विचार केवल इसलिए प्रेषित किया जाता है कि उसका खंडन किया जाय और अंत में भ्रम का निवारण करके सत्य की स्थापना की जाय। एक मत दूसरे को निगल जाता है और अंत में केवल सत्य ही जीवित रहता है। न्याय की व्याख्या में इस प्रणाली का उपयोग उल्लेखनीय सफलता के साथ हुआ है। सुकरात के जिस प्रकार से मौखिक प्रश्नों के द्वारा विचारों की असत्यता सिद्ध करने का प्रयत्न करता था उसी प्रणाली को प्लेटो ने लिखित पुस्तकों में भी अपनाया। सभी सवादों के पात्र जीवित व्यक्ति हैं तथा मुख्य पात्र सुकरात हैं। जिन विचारों का खंडन किया गया है पहले उनके प्रचारकों के द्वारा उस विचार को व्यक्त कराया गया है फिर मुख्य पात्र सुकरात अनेक प्रश्नों और शंकाओं के द्वारा उस विचार की असत्यता सिद्ध करता है। इस प्रणाली के द्वारा प्रत्येक विचार को अतिरिक्त बल प्राप्त होता है क्योंकि तुलनात्मक रूप से यह स्पष्ट हो जाता है कि

अन्य विचार गलत हैं। प्रकृति और जीवशास्त्र के उदाहरण और उपमाएँ भी प्रचुर मात्रा में पाई जाती हैं। रिपब्लिक प्लेटो का पहला महान् ग्रन्थ है। (इसके पहले कुछ छोटी और कम महत्वपूर्ण रचनाएँ निर्मित हो चुकी थीं।) रिपब्लिक में प्लेटो के प्राग्भिक विचारों की अपूर्णाता व युवा कल्पना के उत्साह का प्रमाण स्पष्ट रूप से मिलता है। कल्पना की उड़ान में प्लेटो ने अपने विचारों की व्यावहारिकता को भुला दिया। प्लेटोसमेन तुलनात्मक रूप से कम महत्वपूर्ण है। यह राजनीतिक परिभाषाओं का सफल है। लॉज प्लेटो की अनिम रचना है जिसे वह अपूर्ण ही छोड़ गया। यह प्रौढ, परिपक्व व अनुभवी मस्तिष्क की कृति है तथा रिपब्लिक के अनेक विचारों में या तो परिवर्तन कर दिया गया या सशोधन। आयु बढ़ने के साथ यौवन की कल्पना का उत्साह भी कम होता गया और व्यावहारिक अनुभवों ने भी विचारों में परिवर्तन करना आवश्यक बना दिया। यह जानते हुए भी कि रिपब्लिक का आदर्श कल्पना में बनाया गया है प्लेटो को यह विश्वास था कि उचित सुविधाएँ मिलने पर इस कल्पना को व्यावहारिक रूप दिया जा सकता है। ३६७ ईस्वी पूर्व में वह साइराक्यूज (Syracuse) के युवा उत्तराधिकारी डायोनीसियस (Dionysius) द्वितीय को शिक्षा प्रदान करने के लिये आमन्त्रित किया गया। शासक को दार्शनिक बनाने के इस अवसर का प्लेटो ने लाभ उठाना चाहा। इस उद्देश्य में असफलता और निराशा मिलने पर उसे रिपब्लिक का आदर्श त्यागना पड़ा। प्लेटो का संपूर्ण दर्शन इन तीन पुस्तकों में ही सम्मिलित नहीं माना जा सकता है। वह निश्चिन्त है कि शिक्षा होने के नाने उसके विचारों की व्यापक व्याख्या अकादमी में दिये गये व्याख्यानो में हुई होगी। दुर्भाग्यवश हमें प्लेटो के इन व्याख्यानो का कोई अंश प्राप्त नहीं हो सका फिर भी इन तीन ग्रन्थों में जो सामग्री मिलती है वह उसके दर्शन को समझने के लिये पर्याप्त है।

प्लेटो के संपूर्ण दर्शन का आरम्भस्थल और सभी विचारों का केन्द्र रिपब्लिक ही है। जॉवेट (Benjamin Jowett) ने भी रिपब्लिक को प्लेटो की सर्वश्रेष्ठ रचना बतलाया तथा यह कहा कि यह महान् ग्रन्थ अन्य सभी सवादों का केन्द्र है। रिपब्लिक एक जटिल, व्यापक और कल्पना-प्रधान ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का क्षेत्र इतना विशाल है कि निश्चित शब्दों में इस ग्रन्थ का विषय नहीं बतलाया जा सकता है। जार्ज सेबाइन लिखते हैं कि "रिपब्लिक एक ऐसी पुस्तक है जो वर्गीकरण को चुनौती देती है। इसे आधुनिक सामाजिक अध्ययन या आधुनिक विज्ञान के किसी वर्ग में नहीं रखा जा सकता।" विषय की व्यापकता ने इस ग्रन्थ को अपने आप में ही एक वर्ग बना दिया है। प्लेटो ने इस पुस्तक को दो नाम दिये रिपब्लिक (राज्य), या न्याय सबधी किन्तु इसका क्षेत्र न तो राजनीति है न विधिशास्त्र। सामाजिक जीवन के हर-एक पहलू पर

प्लेटो के विचार इस पुस्तक में पाये जाते हैं। नैतिक, सामाजिक, आर्थिक राजनीतिक, दार्शनिक व शिक्षा संबंधी सभी समस्याओं का वर्णन इस पुस्तक में विस्तृत रूप से पाया जाता है। किसी एक समस्या का चित्रण हमें यह भुला देता है कि पुस्तक में दूसरे विषयों का भी उल्लेख है। रूसो भी इस प्रभाव से नहीं बच सका। वह इसे "शिक्षा पर अभी तक लिखा गया सर्वोत्तम ग्रन्थ" मानता है। प्लेटो की बहुमुखी प्रतिभा का वर्णन सर अर्नेस्ट बार्कर (Sir E. Barker) ने इस प्रकार किया है, "रिपब्लिक केवल राजनीति या विधिशास्त्र पर लिखा गया ग्रन्थ नहीं है बल्कि संपूर्ण मानव दर्शन पर एक प्रयास है।" विल ड्यूरॉ (Will Durant) ने रिपब्लिक की प्रशंसा इन शब्दों में की है, "प्रबुद्ध वर्ग के लिये एक विशाल भोज जो एक उदार हृदय व्यक्ति प्रस्तुत करता है।" इमरसन (Emerson) ने तो यहाँ तक कह दिया कि "प्लेटो दर्शन है और दर्शन प्लेटो"। उसने रिपब्लिक के बारे में वह कथन प्रस्तुत किया है जो उमर ने कुरान के संदर्भ में कहा था—*"ग्रन्थालयों को जला दो क्योंकि उनका मूल्य इस पुस्तक में है।"* इन प्रशंसाओं में अतिशयोक्ति अवश्य है किन्तु यह तो स्वीकार करना ही होगा कि रिपब्लिक का विषय क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है। प्लेटो ने शायद समकालीन जीवन की किसी समस्या को नहीं छोड़ा।

प्लेटो का प्रमुख उद्देश्य साफिस्टों के बौद्धिक ग्रह और प्रचलित व्यक्तिवाद का खंडन करना है। जो कार्य सुकरात अधूरा छोड़ गया था उसे प्लेटो पूर्ण करना चाहता था। प्लेटो ने समकालीन राज्यों में दो कमजोरियाँ दर्शायी—अज्ञान और स्वार्थ। सुकरात से प्रभावित होने के कारण प्लेटो भी यह मानता है कि मानव चरित्र की सभी कमजोरियाँ ज्ञान की कमी के कारण हैं। ज्ञानहीन मनुष्य अच्छाई और बुराई में अंतर नहीं कर सकता इसलिये हमेशा बुराइयों से बचकर चलना उसके लिये संभव नहीं रहता। इसी प्रकार जो समाज ज्ञानी पुरुषों के द्वारा निर्देशित नहीं है वह भी सही रास्ते पर नहीं है। राजनीतिक स्वार्थों ने यूनानी नगरों को विभाजित और शक्तिहीन बना दिया था। प्लेटो इन कमजोरियों की विपद व्याख्या करता है किन्तु इसके निवारण के उपाय नहीं दर्शाता बल्कि आदर्श के जाल में फँस जाता है। कमजोरियों को दूर करने के उपाय न बतलाकर वह ऐसे आदर्श की कल्पना करने लगता है जिसमें ऐसी कमजोरियाँ न हों। यूनान के पतनशील राज्यों को ऊपर उठाने की अपेक्षा उसने नये राज्य की कल्पना की। रोमी का इलाज करने की अपेक्षा स्वस्थ शरीर की कल्पना करना अधिक अच्छा समझा। इस कारण से उसके विचार व्यावहारिकता से क्रमशः दूर होते गये। फिर भी यह स्वीकार करना होगा कि प्लेटो की कल्पना में इतना वजन है कि दो हजार वर्ष बाद भी उसके विचारों का प्रभाव बना हुआ है।

न्याय सिद्धान्त (Theory of Justice)—रिपब्लिक का दूसरा नाम न्याय सम्बन्धी (Concerning Justice) है। इस ग्रन्थ की प्रधान समस्या न्याय की व्याख्या सही करना ही है। पुस्तक के आरम्भ में ही न्याय की उचित परिभाषा का प्रश्न प्रस्तुत किया गया है तथा इसका उत्तर पुस्तक के अन्त में ही होता है। पुस्तक में लिखित सारे दार्शनिक, राजनीतिक, आर्थिक व अन्य विचार न्याय को स्पष्ट करने के माध्यम हैं। साफिस्टों की शिक्षा और सामान्य अज्ञान के कारण न्याय की अनेक अनुचित परिभाषायें प्रचलित हो गई थी। अपनी सुविधा के अनुसार लोग न्याय की व्याख्या करते थे जिसके कारण सामाजिक व्यवस्था क्षीण होती जा रही थी। प्लेटो ने न्याय की वैधानिक या राजनीतिक व्याख्या नहीं की बल्कि सामाजिक व्याख्या की है। समाज के हित में न्याय क्या है? किस सिद्धान्त के पालन से समाज के पवित्र बन्धनों को सुरक्षित रखते हुए व्यक्ति की उन्नति हो सकती है? समाज में रहते हुए हर मनुष्य को वह कर्त्तव्य पूरा करना चाहिये जो समाज के सदस्य के नाते उसे सौंपा गया है। न्याय वह गुण है जो समाज को संगठित रखता है। न्याय केवल व्यक्ति का ही नहीं बल्कि समष्टि का भी आवश्यक गुण है। सामाजिक सम्बन्धों की सरलता को बनाये रखने के लिये यह आवश्यक है कि हर व्यक्ति अपना कार्य स्वयं की प्रेरणा से करे तथा एक दूसरे के कार्य में किसी प्रकार की बाधा प्रस्तुत न करे। अतः न्याय की मूल समस्या यह है कि समाज में व समाज के लिये न्यायसंगत क्या है? न्याय की परिभाषा प्रत्यक्ष रूप से प्रस्तुत करने के बजाय प्लेटो ने निवेधात्मक प्रणाली का सहारा लेकर पहले प्रचलित परिभाषाओं का खंडन किया है।

न्याय का अध्ययन परम्परावादी व्याख्या से शुरू होता है। रिपब्लिक का आरम्भिक दृश्य सेफालस के घर से शुरू होता है जहाँ न्याय की परिभाषा देने की समस्या बातचीत के बीच उत्पन्न हो जाती है। वृद्ध सेफालस (Cephalus) न्याय के परम्परावादी सिद्धांत (Traditionalism) का समर्थन करता है। सामाजिक परम्पराओं में जो नैतिक नियम स्थापित हो गये हैं वही न्याय का आधार है। स्पष्टतः 'सत्य बोलना और अपना ऋण चुकाना ही न्याय है।' कुछ समय के बाद सेफालस का स्थान उसका पुत्र पालीमार्कस (Polemarchus) ले लेता है। वह सुकरात के प्रश्नों का उत्तर देते हुए यह स्वीकार करने के लिये बाध्य हो जाता है कि हर व्यक्ति को उसका उचित हिस्सा देना ही न्याय है। इस कथन के स्पष्टीकरण में पालीमार्कस यह स्वीकार कर लेता है कि 'मित्रों के प्रति अच्छा और शत्रु के प्रति बुरा व्यवहार' करना ही न्याय है। यहाँ प्लेटो को परम्परावाद का खंडन करने का अवसर मिल जाता है। इस व्याख्या का अर्थ वह हुआ कि न्याय एक कला है जिसे अभ्यास के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है।

कलों एक ऐसी क्षमता है जिसका प्रयोग अच्छी और बुरी दोनों दिशाओं में हो सकता है। प्लेटो चिकित्सा का उदाहरण देता है। चिकित्सा एक कला है क्योंकि उसमें रोग को कम करने और बढ़ाने की शक्ति होती है। इस अर्थ में न्याय को कला नहीं माना जा सकता क्योंकि न्याय केवल अच्छाई की दिशा में ही कार्य करता है। अभ्यास से न्याय प्राप्त नहीं किया जा सकता बल्कि वह यात्मा का जन्मजात गुण है जिसे अलग नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त मित्र के साथ अच्छा और शत्रु के साथ बुरा व्यवहार करने का विचार भी अनुचित है। मित्र और शत्रु का भेद करना हमेशा सरल नहीं होता, जिसे हम आज शत्रु समझते हैं वह कल मित्र निकल सकता है। ऐसी स्थिति में हम उस व्यक्ति के प्रति अपनी व्यवहार बदलना पड़ेगा। किन्तु न्याय एक न्यायी वस्तु है जिसमें अपनी सुविधा के अनुसार परिवर्तन नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त जब हम शत्रु के प्रति बुरा व्यवहार करते हैं और बाद में वह मित्र निकलता है तो हमें अपने पुराने आचरण पर पश्चात्ताप होता है। इस कारण से भी यह परिभाषा गलत है क्योंकि न्यायपूर्ण व्यवहार के कारण कभी स्वयं को खेद नहीं होना चाहिये। प्लेटो की दूसरी आपत्ति यह है कि मित्रों के साथ अच्छा व्यवहार करने की बात तो उचित है किन्तु शत्रु के साथ बुरा व्यवहार करना कभी उचित नहीं कहा जा सकता। जो व्यक्ति धर्मनिरपेक्षता की भावना रखता है वह पहले ही पतित है और उसके प्रति बुरा व्यवहार करना उसे और भी नीचे गिराना होगा। न्याय की ऐसी परिभाषा किसी हालत में मान्य नहीं हो सकती। प्लेटो कहता है कि ऐसी परिभाषा किसी अत्याचारी या निरंकुश शासक ने ही बनाई होगी। न्याय कला नहीं है क्योंकि अनुभव और अभ्यास से न्याय प्राप्त नहीं होता। परम्परा केवल पीढ़ियों को सकलित अनुभूति है। यह परिभाषा केवल दो व्यक्तियों के पारस्परिक संबंधों पर आधारित है जब कि प्लेटो व्यक्ति और समाज के संबंध के उचित सिद्धांत को ही न्याय मानता है।

इस स्थान पर थ्रेसीमेकस (Thrasymachus) न्याय की उग्रवादी (Radical) परिभाषा प्रस्तुत करता है। समाज में जो शक्तिशाली है उसके हितों के अनुकूल और प्रतिकूल ही उचित और अनुचित का निर्णय हो सकता है। यह सिद्धान्त प्रकृति के नियम पर आधारित है। जिस प्रकार प्रकृति में उसी का अस्तित्व रह सकता है जो शक्तिशाली है उसी प्रकार समाज में भी कमजोरों का अस्तित्व इसी पर निर्भर है कि वे शक्तिशाली व्यक्ति के हितों के विरुद्ध न जायें और उनके क्रोध का भाजन न बनें। विवाद के समय इस सिद्धान्त के दो निष्कर्ष निकलते हैं। राज्य के नियम हमेशा शासक के हित में ही होते हैं क्योंकि राज्य में शासक ही सर्वोच्च शक्तिशाली है। नागरिक के लिये शासक के हितों की पूर्ति करना ही न्याय है। दूसरा निष्कर्ष यह निकलता है कि शासक और

शसित के लिए न्याय अलग-अलग है। शासक के लिये अपने हितों में कार्य करना न्याय-संगत है किन्तु प्रजा के लिये शासक के हितों में ही कार्य करना न्याय संगत है तथा अपने हितों में कार्य करना न्याय संगत नहीं है। नागरिक के लिये अपने हितों में कार्य करना अन्याय है शासक के लिये नहीं। सामान्य रूप से हर व्यक्ति के लिये अपने विकास के लिये कार्य करना ही बुद्धिमानी है। इसका अर्थ यह हुआ कि न्याय के विरुद्ध कार्य करना ही बुद्धिमानी है। यह तो अवसरवाद की पृष्ठभूमि है। जहाँ बन्धन है वहाँ न्याय के अनुकूल और जहाँ हो सके न्याय के प्रतिकूल कार्य करना ही बुद्धिमानी होगा। इस सिद्धान्त के प्रथम निष्कर्ष के विरुद्ध प्लेटो ने शासन सम्बन्धी सुकरात के विचार प्रस्तुत किये हैं। शासन एक कला है। और प्रत्येक कला उस वस्तु के उत्थान के लिये होती है जिससे उसका सम्बन्ध होता है। प्लेटो दो उदाहरण प्रस्तुत करता है—चिकित्सक की कला का ध्येय यही है कि वह रोगी को लाभ पहुँचाये तथा शिञ्जक की कला विद्यार्थी की उन्नति में ही है। कला कभी स्वयं कलाकार के लिये नहीं होती इसीलिये शासन भी शासक के स्वार्थ में नहीं बल्कि शासितों के हित में होना चाहिये। आगे चलकर हम देखेंगे कि प्लेटो ने स्वार्थी शासन का कितना तीव्र विरोध किया है। द्वितीय निष्कर्ष के विरुद्ध प्लेटो ने यह तर्क पेश किया कि न्यायप्रिय व्यक्ति हमेशा अधिक बुद्धिमान, शक्तिशाली और सुखी होता है। बुद्धिमान इसलिये होता है क्योंकि वह अपनी सीमा को जानता है। वह उद्देश्यहीन प्रतिस्पर्धा में अपनी शक्ति नहीं खोता बल्कि अपनी सीमा में अपने विकास के लिये प्रयत्न करता है। शक्तिशाली इसलिये है कि वह सबके साथ मिलकर कार्य करता है अतः उसके साथ सगठन की शक्ति होती है। अधिक सुखी इसलिये है कि व्यर्थ की प्रतिस्पर्धा का असतोप उसे नहीं होता। वह दूसरों के कार्यों में न तो हस्तक्षेप करता है न उनकी उन्नति देखकर दुखी होता है। इस आलोचना में प्लेटो अहस्तक्षेप की पृष्ठभूमि तैयार कर रहा है। यह सिद्धान्त शासक और प्रजा के लिये न्याय के अलग-अलग मापदंड स्वीकार करता है जब कि प्लेटो कहता है कि न्याय सब के लिये एक समान होता है। समय या व्यक्ति के साथ न्याय के स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं होता।

इसके उपरान्त ग्लाउकन (Glaucón) न्याय की तीसरी परिभाषा प्रस्तुत करता है जो कार्यसाधक सिद्धांत (Pragmatism) पर आधारित है। वह सिद्धांत अवसरवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया है। न्याय को कमजोर का हित माना गया। न्याय प्राकृतिक वस्तु नहीं है बल्कि पारस्परिक समझौते पर निर्भर है। इस व्याख्या में सामाजिक समझौते का उल्लेख मिलता है। पूर्व राजनीतिक अवस्था का वर्णन करते हुए ग्लाउकन कहता है कि लोग अपने-से कमजोर व्यक्तियों पर अन्याय करते थे और शक्तिशाली

व्यक्ति का अन्याय सहते थे। इस अवस्था के तीन परिणाम होते हैं। (१) कमजोर व्यक्ति इस बात का आभास करते हैं कि उन्हें अन्याय अधिक सहना पड़ता है और वे स्वयं अन्याय करने की स्थिति में नहीं हैं इसलिये वे एक समझींता करते हैं कि न कोई अन्याय करे और न किसी को अन्याय सहन करना पड़े। (२) इसी सविदा के अनुरूप विधि का निर्माण करते हैं जो आचरण का मापदंड भी है और न्याय का आधार भी। (३) व्यक्ति स्वार्थों को त्यागकर विधि का पालन करने लगता है। यह सिद्धांत यह दर्शाता है कि न्याय भय की उत्पत्ति है। न्याय एक ऐसे समझींते का परिणाम है जो कमजोरों की सुरक्षा के लिये किया गया। इस सिद्धांत के विरुद्ध प्लेटो ने वही आरोप लगाये हैं जो सामान्य रूप से तीनों सिद्धांतों के विरुद्ध लगाये जा सकते हैं। यह तीनों सिद्धांत न्याय को एक वाह्य वस्तु मानते हैं, एक कला मानते हैं जिसे अभ्यास से प्राप्त किया जा सकता है। प्लेटो कहता है कि इन तीनों सिद्धांतों ने न्याय की खोज सही स्थान पर नहीं की। ये सिद्धांत मनुष्य के बाह्य आचरण में न्याय को खोजने का प्रयत्न करते हैं। न्याय का निवास मनुष्य की आत्मा में है, न्याय आत्मा की सही अवस्था का ही दूसरा नाम है। न्याय के अनुरूप कार्य करने में ही आत्मा की सही अभिव्यक्ति है। न्याय कोई बाह्य शक्ति या क्षमता नहीं है बल्कि वह एक आंतरिक गुण है; आत्मा का जन्मजात गुण है जो आत्मा के साथ ही जन्म लेता है और आत्मा के साथ ही जीवित रहता है। न्याय का सही रूप जानने के लिये आत्मा का अध्ययन करना होगा। प्लेटो आत्मा के चार गुण बतलाता है—न्याय, ज्ञान, साहस और संयम।

इस अवस्था पर पहुँच कर न्याय की व्याख्या का प्रश्न फिर स्थगित कर दिया जाता है। न्याय आत्मा का गुण अवश्य है किन्तु इस रूप में उसका अध्ययन नहीं किया जा सकता क्योंकि आत्मा अत्यंत सूक्ष्म तत्व है जिसका अध्ययन सरलता से नहीं किया जा सकता। प्लेटो आत्मा और राज्य में समानता स्थापित करता है। राज्य मानव मस्तिष्क की उत्पत्ति है, एक मानसिक सगठन है। मानव शरीरों के एकत्रित हो जाने मात्र से राज्य नहीं बन जाता बल्कि राज्य बनाने के लिये नागरिकों में विचारों और मान्यताओं का साम्य होना आवश्यक है। मानसिक सगठन होने के नाते राज्य और मस्तिष्क में समानता होना आवश्यक है। मानव आत्मा के सभी गुण राज्य में भी पाये जाते हैं क्योंकि राज्य आत्मा का ही विशाल रूप है। प्लेटो कहता है कि राज्य और आत्मा एक ही पुस्तक के दो संस्करण हैं—एक बृहद् और दूसरा सूक्ष्म। बृहद् संस्करण का अध्ययन हम बिना किसी यंत्र की सहायता से कर सकते हैं और उसके हर अंग का व्यापक अध्ययन कर सकते हैं; किन्तु सूक्ष्म

संस्करण का अध्ययन दूरबीन की सहायता के बिना नहीं हो सकता। न्याय का उचित रूप जानने के लिये यह आवश्यक है कि हम उसका अध्ययन वृहद् संस्करण में करें क्योंकि आत्मा में न्याय अत्यंत सूक्ष्म रूप में मिलेगा और राज्य में व्यापक रूप में। एक बार फिर न्याय की व्याख्या का प्रश्न स्थगित कर दिया जाता है क्योंकि न्याय का अध्ययन हर किसी राज्य में नहीं कर सकते। विकृत राज्य में न्याय का रूप भी विकृत होगा। न्याय का शुद्ध रूप आदर्श राज्य में ही मिल सकता है। यहाँ आदर्श राज्य का चित्रण शुरू हो जाता है और पाठक यह भूल जाता है कि रिपब्लिक की मूल समस्या क्या है। आत्मा के अनुकूल राज्य में भी चार तत्व होते हैं। न्याय को छोड़ शेष तीन तत्व राज्य के तीन वर्गों के रूप में बतलाये गये हैं। ज्ञान (Wisdom) शासक का गुण है, साहस (Courage) सैनिकों में पाया जाता है और संयम (Temperance) विशेष रूप से उत्पादकों (कृषकों) में तथा सामान्य रूप से तीनों वर्गों में पाया जाता है। तीनों वर्गों के जीवन और उनके कार्यों का अध्ययन यह स्पष्ट कर देता है कि ये तीन गुण क्या हैं। जो बच रहता है वह न्याय है। (इस पद्धति को अवशेषी पद्धति कहते हैं।) इसका स्पष्टीकरण करते हुए प्लेटो कहता है कि इन तीन वर्गों के बीच मधुर संबंध बनाये रखना ही न्याय है। वर्गों के पारस्परिक संबंधों में माधुर्य प्राप्त करने के लिये प्लेटो ने अर्थ-शास्त्र के श्रम विभाजन के सिद्धांत का सहारा लिया। मधुर संबंध बनाये रखने के लिये यह आवश्यक है कि हर व्यक्ति अपना ही कार्य करे और दूसरे के कार्य में हस्तक्षेप न करे। न्याय के दो आधार हमारे सामने आते हैं। विशेषज्ञता (Specialization) और अहस्तक्षेप (Non-Interference)। इस व्याख्या के द्वारा प्लेटो साफिस्ट प्रभाव को बिल्कुल समाप्त कर देना चाहता है। साफिस्टों के विरुद्ध वह सिद्ध कर देता है कि हर व्यक्ति हर कार्य नहीं कर सकता बल्कि वह किसी विशेष कार्य के लिये बना है। समाज में सबका स्थान निश्चित है और हमें उसी सीमा में अधिक से अधिक विकास करना चाहिये। प्रचलित व्यक्तिवाद का भी खंडन इस व्याख्या से हो जाता है। व्यक्ति समाज का अंग है, उससे अलग नहीं। न्याय केवल व्यक्ति के लिये ही नहीं है बल्कि समाज के लिये भी है तथा व्यक्ति को ऐसा कोई कार्य नहीं करना चाहिये जो समाज के प्रति अन्याय हो। विशेषज्ञता और अहस्तक्षेप के दोनों आधार स्वीकार कर लेने से हर व्यक्ति समाज के विकास में स्वयं अधिक से अधिक योग देता है और दूसरों को योग देने का पूर्ण अवसर देता है। प्लेटो कहता है कि हर व्यक्ति की क्षमताएं विशेष प्रकार की होती हैं इसलिए यह आवश्यक है कि वह उसी कार्य को करे जो उसकी क्षमताओं के अनुकूल है। जीवन के साधारण क्षेत्र में हम विशेषज्ञता को बहुत महत्व देते हैं।

अच्छा कपड़ा बनाने के लिये यदि यह आवश्यक है कि एक व्यक्ति कपड़ा ही बनाता रहे तो अच्छे सैनिक या शासक बनने के लिये वह और भी आवश्यक हो जाता है। अहम-क्षेप विभिन्न वर्गों के बीच मधुर संबंध बनाये रखने के लिये बहुत उपयोगी है। एक कृपक या सैनिक यदि शासक बनने की इच्छा न रखे, सैनिक या शासक यदि सर्पानि और उत्पादन में अधिकार चेष्टा न करे तो समाज में अशांति की संभावना न्यूनतम हो जाती है। प्लेटो यह दर्शाता है कि हमारे वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप करके हम अपनी शक्तियों का भी अपव्यय करने हैं और अन्य लोगों को भी उचित कार्य करने में रोकते हैं। इस प्रकार समाज को दोहरी हानि होती है। आत्मा में भी न्याय का यही कार्य है—बुद्धि का हर तत्व अपना कार्य स्वतंत्र रूप में करे और एक दूसरे पर किसी प्रकार का प्रभाव न डाले। हर व्यक्ति में न्याय के दोनो स्वरूप होते हैं—व्यक्तिगत रूप में बुद्धि के सभी तत्वों को संतुलित रखना और राज्य के सदस्य के नाते अपने कर्तव्य पूरे करना। प्लेटो ने न्याय के सामाजिक स्वरूप पर ही अधिक महत्व दिया है।

प्लेटो के न्याय सिद्धांत की आलोचना अनेक कारणों से की गई है। न्याय की व्याख्या में प्लेटो ने कई ऐसी बातों को छोड़ दिया जिन्हें हम साधारण रूप में स्वीकार करते हैं और अनेक ऐसे विचार शामिल किये जिन्हें हम स्वीकार नहीं करने। जॉर्ज सेवार्थ ने लिखा है, “यह परिभाषा अपनी भूलों के कारण भी उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी सम्मिलित विचारों के कारण।” न्याय की यह व्याख्या वैधानिक नहीं है जब कि न्याय शब्द के प्रयोग में हमारे मस्तिष्क में विधि की कल्पना सबसे पहली आती है। इसका मूल कारण यह है कि यूनानी सभ्यता और हमारी सभ्यता में एक महान अंतर है। आधुनिक यूरोपीय सभ्यता रोमन सभ्यता में प्रभावित होने के कारण वैधानिकता की ओर झुकी हुई है जब कि यूनानियों का दृष्टिकोण नैतिक था वैधानिक नहीं। नैतिक भावना भी व्यक्तिगत न होकर सामाजिक थी। नैतिकता का संबंध उन कार्यों में नहीं था जो व्यक्ति अपने प्रति करता है बल्कि उन कार्यों में था जो व्यक्ति समाज के प्रति करता है। सामाजिक जीवन की सुदृढ़ता और श्रेष्ठता को बनाये रखना ही नैतिक जीवन का उद्देश्य था। इस दृष्टिकोण में वाकर की यह आलोचना भी उचित नहीं दिखती कि “प्लेटो ने नैतिक कर्तव्य और वैधानिक दायित्व के बीच के अंतर को धुंधला और सीमा को भ्रमपूर्ण बना दिया है।” प्लेटो की व्याख्या का विधि के माध्यम से किसी प्रकार का संबंध जोड़ना उसके साथ अन्याय होगा। प्लेटो का संबंध केवल सामाजिक नैतिकता (Social morality) से था और वह संपूर्ण समाज के सुख का माध्यम खोज रहा था। भ्रम के निवारण के लिये यह आवश्यक है कि हम इसे न्याय का सिद्धांत न कह कर सामाजिक औचित्य (Social righteousness) का सिद्धांत कहे।

राज्य और व्यक्ति के साम्य को लेकर भी प्लेटो की आलोचना की गई है। यह बात मानी जा सकती है कि राज्य तथा अन्य सस्थायें मानव बुद्धि की उत्पत्ति हैं किन्तु इस आधार पर राज्य और बुद्धि को समन्वय नहीं माना जा सकता। राज्य में बुद्धि के समनान्तर वर्गों का वर्णन अतिशयोक्ति है। मनोवैज्ञानिक रूप से भी बुद्धि का विभाजन उचित नहीं है। आत्मा एक इकाई है, उसे तीन हिस्सों में नहीं बाटा जा सकता। ज्ञान, साहस और सयम को आत्मा के लक्षण माना जा सकता है परन्तु इन्हें तीन असम्बद्ध और एक दूसरे से स्वतन्त्र इकाई नहीं माना जा सकता जिस तरह राज्य के तीन वर्गों को दर्शाया गया है।

प्लेटो का यह सिद्धान्त निष्क्रिय है क्योंकि यह कर्त्तव्यों के निषेध पक्ष पर ही अधिक जोर देता है। प्लेटो ने व्यक्ति के अधिकारों का तो कोई वर्णन नहीं किया बल्कि कर्त्तव्यों में भी यही दर्शाया कि व्यक्ति को क्या नहीं करना चाहिये। वह सामाजिक संगठन के हित में व्यक्ति के कार्यों को सीमित करता है। विशेषज्ञता का सिद्धान्त भी एकांगी है। विशेषज्ञता लाभदायक होती है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि व्यक्ति के कार्यक्षेत्र को सीमित कर दिया जाय। यह तो स्वीकार करना ही होगा कि हर समाज में कुछ लोग बहुमुखी प्रतिभा वाले व्यक्ति हुआ करते हैं। इस सिद्धान्त से ऐसी प्रतिभा का सीमांकन हो जाता है। यह सिद्धान्त व्यक्ति के सर्वाङ्गीण विकास के विपरीत है। यदि यह मान भी लिया जाय कि प्रत्येक व्यक्ति में ज्ञान, साहस और सयम में से एक लक्षण प्रधान होता है तो भी यह उचित नहीं है कि प्रधान लक्षण के विकास के लिये अन्य दो लक्षणों का बलिदान कर दिया जाय। न्याय का यह सिद्धान्त सामाजिक जीवन को भी एकांगी बना देता है तथा समाज पर अल्प वर्ग का शासन लादने का प्रयत्न करता है। वास्तविकता यही है कि न्याय की यह व्याख्या कुछ पूर्व स्वीकृत सिद्धान्तों का समर्थन करने के लिये ही की गई है। सुकरात के दुःखद अन्त की प्रतिक्रिया दार्शनिक वर्ग की श्रेष्ठता सिद्ध करने के रूप में हुई। न्याय की यह परिभाषा भी इसीलिये करनी पड़ी ताकि ज्ञानी व्यक्तियों की श्रेष्ठता स्थापित की जा सके। यह मानने से भी इन्कार नहीं किया जा सकता कि समकालीन राज्यों में जो कमजोरियाँ प्लेटो ने पाईं उनका निवारण के लिये भी न्याय की यह व्याख्या आवश्यक थी।

आदर्श राज्य (Ideal state)—न्याय के सिद्धान्त में ही आदर्श राज्य के वर्णन की आवश्यकता स्वीकार कर ली गई है। शुद्ध न्याय अशुद्ध राज्यों में प्राप्त नहीं हो सकता किन्तु जो व्यावहारिक और मानवीय है उसका अपूर्ण होना भी स्वाभाविक है। पूर्णता केवल कल्पना में ही पाई जाती है इसलिये कल्पना के सहारे आदर्श राज्य का निर्माण करना आवश्यक था। समकालीन राज्यों की कमजोरियों की व्याख्या करने के बाद प्लेटो ने उन्हें

दूर करने के उपाय नहीं दर्शाये बल्कि एक ऐसे राज्य की कल्पना प्रस्तुत की जिसमें इन दोषों की सम्भावना ही नहीं है। यदि न्याय की व्याख्या करना 'रिपब्लिक' का पहला उद्देश्य है तो आदर्श राज्य की कल्पना करना दूसरा उद्देश्य है और दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं।

न्याय के सिद्धान्त में प्लेटो राज्य और बुद्धि के बीच साम्य स्थापित करता है। आदर्श राज्य में इस साम्य को पूर्ण रूप में स्पष्ट करने का प्रयत्न किया गया है। प्लेटो भी राज्य की सावयव कल्पना को स्वीकार करता है किन्तु वर्तमान सावयव सिद्धान्त भौतिक है क्योंकि वह राज्य की तुलना शरीर के संगठन में करता है जबकि प्लेटो आध्यात्मिक सावयव का समर्थक है तथा राज्य को बुद्धि के समरूप मानता है। मानव बुद्धि के तीन तत्व प्लेटो स्वीकार करता है—विवेक (Reason), भावना (Spirit) और जुधा (Appetite)। इन तीन लक्षणों के अनुरूप राज्य को भी तीन वर्गों में बांटा गया। प्लेटो का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण इस प्रकार है कि प्रत्येक मनुष्य में तीन में से कोई एक तत्व अधिक प्रधान होता है और प्रत्येक मनुष्य को वही कार्य करना चाहिये जो उसके प्रधान तत्व के अनुकूल है। इस आधार पर समाज के तीन वर्ग अपने-अपने बन जाते हैं। जिन मनुष्यों में विवेक प्रधान है वे दार्शनिक हैं, जिनमें भावना प्रधान है उन्हें सैनिक बनना चाहिये। तीसरे वर्ग को प्लेटो कृषक कहता है किन्तु उसका तात्पर्य सभी उत्पादकों से है। जिनमें जुधा प्रधान है वे भौतिक वस्तुओं के उत्पादन में ही अधिक रुचि ले सकते हैं। प्लेटो का यह विभाजन यद्यपि मनोवैज्ञानिक विश्लेषण पर आधारित है फिर भी समाज के विभिन्न कार्यों की पूर्ति का साधन है। हर समाज में तीन कार्य आवश्यक होते हैं—शासन, रक्षा और उत्पादन। इसलिये प्लेटो ने समाज का कार्यरूप विभाजन (Functional Division) किया है। प्लेटो से पहले पाइथागोरस ने भी तीन प्रकार के मनुष्यों का उल्लेख किया था—ज्ञानप्रिय, मानप्रिय और धनप्रिय। प्लेटो ने इनके नाम अवश्य बदल दिये किन्तु उनका रूप वही है। इसके अतिरिक्त सामाजिक जीवन में इन वर्गों का कार्यक्षेत्र निश्चित रूप से निर्धारित कर दिया गया। प्लेटो का यह विभाजन हिन्दू समाज की वर्ण व्यवस्था से काफी समानता रखता है। हिन्दू व्यवस्था में चार वर्ग स्वीकार किये गये हैं—ब्राह्मण जो प्लेटो के दार्शनिकों के समान बुद्धिजीवी वर्ग है, क्षत्रिय जिनका कार्य युद्ध करना और आक्रमण से रक्षा करना है, वैश्य जिन्हें व्यापक रूप में उत्पादक कहा जा सकता है यद्यपि कालांतर यह वर्ग केवल व्यापारी वर्ग बन कर रह गया। हिन्दू व्यवस्था में चौथे वर्ग का भी वर्णन है शूद्र जो प्लेटो के विभाजन में नहीं पाया जाता। इसका मूल कारण यह है कि यूनान में दास प्रथा प्रचलित थी इसलिये सेवा कार्य (जो हिन्दू समाज में शूद्रों को सौंपा गया है)

दासों के द्वारा ही कराया जाता था। प्लेटो ने दासों को इस योग्य नहीं समझा कि उनका उल्लेख समाज के एक वर्ग के रूप में किया जाय क्योंकि वे स्वतन्त्र व राजनीतिक वर्ग नहीं थे।

प्लेटो राज्य के विकास का वर्णन भी इन्हीं तीन तत्वों के आधार पर करता है। प्रारम्भिक संगठन का कारण भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। विभिन्न इच्छाओं की पूर्ति के लिये पारस्परिक सहयोग आवश्यक है। चुधा मनुष्य को उत्पादन की ओर ले जाती है, उत्पादन के बाद विनिमय की आवश्यकता होती है और विनिमय से अंतर्निर्भरता उत्पन्न होती है। यह निर्भरता सहयोग और फिर संगठन के रूप में बदल जाती है। भोजन, वस्त्र और निवास की आवश्यकताओं ने मनुष्य को सामूहिक जीवन के लिये बाध्य किया इसलिये समाज के निर्माण का आरम्भिक कारण या समाज का पहला तत्व चुधा है। राज्य का यह प्रारम्भिक और अस्पष्ट रूप है। प्लेटो का तात्पर्य यह है कि प्रारम्भिक कबीले और समुदाय इसी प्रकार बने। इसके बाद भावना ने राज्य के स्वरूप को प्रभावित किया। आवश्यकताओं में निरन्तर वृद्धि होती रहती है तथा उनकी पूर्ति के लिए कलाओं और विज्ञान का आविष्कार होता है। विभिन्न कार्यों की पूर्ति के लिए समाज में विशाल जनसंख्या की आवश्यकता होती है, भूमि के विस्तार और सदस्यों की रक्षा का प्रश्न आता है। विशेषज्ञता के आधार पर यह आवश्यक है कि समाज में कुशल, प्रशिक्षित और अनुभवी सैनिक हों। यदि आर्थिक क्षेत्र में भ्रम विभाजन और विशेषज्ञता आवश्यक है तो देश की रक्षा के लिये वह और भी अधिक आवश्यक है। इस प्रकार समाज के विकास में दूसरा तत्व प्रवेश करता है। जिनमें भावना प्रधान है वही सैनिक कार्य ग्रहण करते हैं। सैनिक समाज के अभिभावक (Guardian) हैं जो समाज की रक्षा भी करते हैं और विकास में सहायता भी देते हैं। राज्य के विकास में अंतिम तत्व दार्शनिक है जो राज्य को सर्वोच्च शिखर पर पहुँचा देता है। सेना की स्थापना से राज्य का भौतिक स्वरूप पूर्ण हो जाता है नैतिक और आध्यात्मिक नहीं। सैनिक रक्षा भी करते हैं और प्रशासन भी। इन दोनों कार्यों को पृथक् करना आवश्यक है इसलिये दक्ष शासकों की स्थापना होती है। यह वर्ग केवल शासन करता है और सैनिकों को इस अतिरिक्त कार्य से मुक्ति दिला देता है। दार्शनिक तत्व ज्ञान-राज्य में दो प्रकार से प्रवेश करता है। (१) सैन्य शासकों में ही विवेक का अस्तित्व रहता है। प्लेटो यह मानता है कि भावना के साथ विवेक भी अस्पष्ट रूप में मिला रहता है। यथार्थ ज्ञान वह क्षमता है जो मनुष्य को अच्छे-बुरे का अन्तर करने के योग्य बनाती है। सैनिक अपने कर्तव्यों की पूर्ति उस समय तक नहीं कर सकता जब तक मित्र और शत्रु के बीच अन्तर करने की क्षमता उसमें न आ जावे। यह

भेद करने के लिये ज्ञान की आवश्यकता होती है इसलिए ज्ञान भावना का सहचर है, किन्तु यह शुद्ध विवेक नहीं है । (२) शुद्ध विवेक केवल आदर्श राज्य में ही सम्भव है जहाँ दार्शनिकों का शासन हो । विशेषज्ञता और श्रम विभाजन के लिये यह आवश्यक है कि अभिभावकों के कार्य को भी हम विभाजित कर दें । इस वर्ग के दो कार्य हैं—रक्षा करना और व्यवस्था बनाये रखना । पहला कार्य सैनिक करते हैं जिन्हें प्लेटो सहायक अभिभावक के नाम से सम्बोधित करता है । दूसरा कार्य दार्शनिक या ज्ञानी पुरुष करने हैं जिन्हें श्रेष्ठतम अभिभावक (Guardians Par-excellence) कहा गया । सबसे अच्छा मनुष्य वही है जो हमेशा विवेक में कार्य करे । अतः अच्छे राज्य में भी विवेक का सार्वभौम होना आवश्यक है । जिन व्यक्तियों में उचित विवेक है उन्हें दार्शनिक शिक्षा के द्वारा पूर्ण शासक बनाया जाता है । ये दार्शनिक ही राज्य को सही मार्ग पर ले जा सकते हैं । समाज के लिये अन्तिम रूप में क्या हितकर है और क्या हानिकारक, इसका निर्णय स्थायी रूप से दार्शनिक ही कर सकते हैं । अतः समाज का सही निर्देशन दार्शनिकों के द्वारा ही हो सकता है । दार्शनिक शासक का “ज्ञान एक साथ उसका शासन करने का अधिकार भी है और कर्तव्य भी ।” इस प्रकार विकसित होकर राज्य अपनी अन्तिम अवस्था पर पहुँचता है ।

आदर्श राज्य में इन तीनों वर्गों का होना आवश्यक है । ‘रिपब्लिक’ का नर्क इस बात की मांग करता है कि राज्य ने कार्य विभाजन और अहस्तक्षेप की नीति अपनाई जावे, न्याय की यही मांग है । मनुष्य में अलग-अलग बौद्धिक तत्वों की प्रधानता पाई जाती है । कुछ लोगों में विवेक प्रधान होता है, कुछ में भावना तथा कुछ ऐसे भी लोग होते हैं जिनमें दोनों तत्व कमजोर होते हैं । बौद्धिक रूप से भिन्न व्यक्तियों को विभिन्न वर्गों में बांट देने से राज्य में सगठन और विशेषज्ञता के लाभ प्राप्त किये जा सकते हैं । राज्य में सैनिकों और शासकों के अतिरिक्त एक अन्य वर्ग की भी आवश्यकता होती है जो उपभोग की वस्तुओं का उत्पादन करे । इस वर्ग को प्लेटो कृषक वर्ग कहता है । इनमें चुवा ही प्रधान होती है, अतः यह लोग सैनिक या शासक बनने के योग्य नहीं हैं । विशेषज्ञता के कारण सैनिक और शासकों में उत्पादन कार्य की आशा करना अनुचित होगा । व्यक्ति का वर्ग उसके जन्म से निर्धारित नहीं होता बल्कि उसकी बौद्धिक क्षमता से निश्चित होता है । किसी कृषक परिवार में जन्म लेने वाले बालक में यदि विवेक की प्रधानता है तो उसे दार्शनिक की शिक्षा देकर दार्शनिक वर्ग में शामिल कर लेना चाहिये । इसी प्रकार विवेक और भावना के अभाव में दार्शनिक दम्पति का बालक कृषक बन जायगा । किन्तु प्लेटो ने ऐसा कोई मापदण्ड प्रस्तुत नहीं किया जिसके द्वारा यह निश्चित किया जा सके कि किसी बालक में कौन

सा तत्व प्रधान है। इस मापदण्ड के अभाव में यह स्वाभाविक है कि वर्ग विभाजन जन्म पर आधारित हो जायगा जिस प्रकार हिन्दू समाज में हो गया।

प्लेटो का तार्किक निष्कर्ष दार्शनिक शासक है। मस्तिष्क के तीन हिस्सों में विवेक ही श्रेष्ठ है इसलिये समाज में भी विवेकशील वर्ग ही श्रेष्ठ होना चाहिये तभी न्याय की स्थापना हो सकती है। मुकरात के साथ एयेन्स की जनसभा में जो अन्याय हुआ उसका कारण यही था कि जनसाधारण में इतनी बुद्धि नहीं थी कि वे एक दार्शनिक के विचारों और कार्यों का निर्णय कर सकें। यह अन्याय उस समय तक होता रहेगा जब तक शासन का अधिकार दार्शनिकों को न दे दिया जाय या शासकों को दर्शन की शिक्षा न दी जाय। दर्शन को राज्य में सर्वश्रेष्ठ स्थान मिलना आवश्यक है। जो वास्तविक ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं वही अच्छे और बुरे का अंतर कर सकते हैं। जिन्हें शिवम् (Good) का ज्ञान है उन्हीं के द्वारा समाज का निर्देशन होना लाभदायक है। प्लेटो ज्ञान को एक सक्रिय क्षमता मानता है। दर्शन का अर्थ केवल चिन्तन या एकांत में मनन करना ही नहीं है। दर्शन एक द्विमुखी प्रतिभा है जो हमें वास्तविक ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होती है और उस ज्ञान के अनुकूल कार्य करने की प्रेरणा भी देती है। दार्शनिक जो सर्वश्रेष्ठ शिवम् (Summum bonum) का ज्ञान प्राप्त कर लेता है उसकी प्राप्ति के लिये कार्य भी करने लगता है और उसके नेतृत्व में संपूर्ण समाज उसी दिशा में अग्रसर होगा। दार्शनिकों का शासन ही निस्वार्थ शासन होगा क्योंकि जिसे शिवम् की अनुभूति हो जाती है वह अपने पराये का भेद नहीं करता। प्लेटो ने सम-कालीन राज्यों में दो अवगुण बतलाये हैं—अज्ञान और राजनीतिक स्वार्थ। दोनों पीड़ाओं की एक औपधि है—दार्शनिक शासन-स्वार्थरहित और प्रबुद्ध (enlightened) शासन। दार्शनिक इन दोनों दोषों से सुरक्षित है क्योंकि ज्ञानी होने के नाते ही वह निस्वार्थ सेवक भी बन जाता है इसलिये प्लेटो ने उसे श्रेष्ठतम अभिभावक कहा है। शासक जो भी कार्य करता है अपने लिये नहीं बल्कि एक अभिभावक की तरह अपने आश्रितों के लिये करता है। इसके अतिरिक्त दार्शनिकों को वास्तविक ज्ञान प्रदान करने के लिये प्लेटो ने उन्हें उचित शिक्षा देने का भी प्रवचन किया तथा उनकी स्वार्थी प्रवृत्तियों को रोकने के लिये संपात्ति और कुटुम्ब के सारे प्रयोजन छीन लिये और उन्हें साम्यवादी व्यवस्था में रख दिया।

आदर्श राज्य का शासन एकतन्त्रात्मक या कुलीनतन्त्रात्मक हो सकता है। प्रजातन्त्र का कोई प्रश्न नहीं उठता क्योंकि किसी भी समाज में दार्शनिकों का बाहुल्य नहीं हो सकता। शिक्षा व्यवस्था भी इतनी कठोर है कि अंतिम योग्यता तक बहुत

कम लोग ही पहुँच सकते हैं। बौद्धिक वर्ग का शासन होने के साथ-साथ यह शासन निरंकुश भी है। शासको के ऊपर कोई शक्ति नहीं है, किसी प्रकार का नियंत्रण नहीं है। अन्य दो वर्ग शासन के कार्य में किसी प्रकार हस्तक्षेप नहीं कर सकने इंग्लिये प्लेटो की व्यवस्था को बौद्धिक निरंकुशत्व (Intellectual Despotism) कहा गया है। दार्शनिक शासको पर प्लेटो विधि के बंधन भी स्वीकार नहीं करता। दार्शनिक की शक्ति सर्वोच्च भी है असीम भी। वह विधि प्रधान और व्यक्ति प्रधान शासनो को स्वीकार करता है किन्तु विधि प्रधान शासन अत्यंत कठोर और अपरिवर्तनशील होते हैं। समय के इस व्यवस्था में परिवर्तन नहीं किया जा सकता जब कि समाज निरंतर परिवर्तनशील है। दार्शनिक की बुद्धि बदलती हुई नैतिक पद्धतियों की समझने और उनके अनुकूल कार्य करने की क्षमता रखती है। बौद्धिक वर्ग का शासन इतना ही पवित्र, विश्वासनीय और निष्पक्ष होता है जितना विधि का शासन। इंग्लिये विद्वान व्यक्ति का शासन ही अधिक अच्छा है। विधि व्यक्ति को नहीं बनाती बल्कि व्यक्ति विधि को बनाता है। नियमों का अस्तित्व व्यक्ति की भलाई के लिये है अतः अनुपयोगी हो जाने वाले नियमों को बदलने का अधिकार समाज को होना चाहिये। दार्शनिक शासक विधि में ऊपर है। वह किसी कानून में सीमित नहीं है बल्कि वह स्वयं कानून का स्रोत है। प्लेटो दार्शनिकों पर किसी प्रकार का नियंत्रण नहीं लगाना चाहता क्योंकि उनकी चिन्तन क्रिया स्वयं नियंत्रित होती है जो केवल अच्छाई की दिशा में ही कार्य करती है। शिष्टा और साम्यवाद के द्वारा यह निश्चित करने का प्रयत्न प्लेटो ने किया कि इन शासकों में ज्ञान की दिशा में कार्य करने की क्षमता आ जाय और इनका जीवन स्वार्थ के सभी आकर्षणों से मुक्त रहे। यह शासन सामान्य रूप में अल्पमत का ही होगा किन्तु एक व्यक्ति का भी हो सकता है। यदि किसी राजा को दर्शन की शिष्टा देकर दार्शनिक बनाया जा सकता है तो वह बौद्धिक राजतंत्र होगा। प्लेटो यह स्वीकार करता है कि उसके लिये राजतंत्र और कुलीनतंत्र में कोई अंतर नहीं है जब तक शासन ज्ञान के अनुसार हो रहा है। प्लेटो के मतानुसार यूनानी राज्यों को पतन से बचाने का यही एकमात्र मार्ग बच रहा था। अज्ञान और स्वार्थ से विकृत राज्यों के सुधारने का कोई दूसरा रास्ता नहीं था। प्लेटो ने स्पष्ट शब्दों में लिखा, “जब तक दार्शनिक राजा न बन जाये या राजाओं और युवराजों में दर्शन की शक्ति न आ जाये . . . नगरों को बुराई से मुक्ति नहीं मिल सकती।” ‘रिपब्लिक’ का मूल उद्देश्य दार्शनिक को असीम शासन स्थापित करना ही है। दार्शनिक राजा किसी प्रकार की विधि, जनमत या परम्पराओं से सीमित नहीं किया जा सकता। उसकी शक्ति सर्वोच्च है क्योंकि उसका निर्णय किसी अन्य शक्ति के द्वारा प्रभावित नहीं

हो सकता। जार्ज सेवाइन ने लिखा है, “रिपब्लिक का यथार्थ रोमास, मुक्त बुद्धि का रोमास है, जो परम्पराओं के बंधनों से मुक्त मानव मूर्खता और स्वार्थ से अप्रभावित, परम्परा और मूर्खता की शक्तियों को विवेक के मार्ग पर निर्देशित करने के योग्य है।”

प्लेटो की इस कल्पना पर अनेक आक्षेप किये गये हैं। ‘रिपब्लिक’ एक आदर्श है जिसे व्यावहारिक जीवन में लागू नहीं किया जा सकता। दार्शनिक राजा का शासन कोरी कल्पना है। प्लेटो ने दार्शनिक वर्ग के निर्माण का जो तरीका बतलाया है वह संभव ही नहीं है। प्लेटो की इस कल्पना को साकार करने के लिये संपूर्ण सांस्कृतिक व सामाजिक विकास को समाप्त करके एक नये समाज का निर्माण करना होगा। प्लेटो को स्वयं अपने आदर्श की व्यावहारिकता पर विश्वास नहीं था। इस सदेह को स्वीकार करते हुए उसने लिखा, “यह राज्य केवल शब्दों में बना है इसलिये कभी नहीं बना।” एक अन्य स्थान पर प्लेटो यह भी स्वीकार करता है कि इस कल्पना को मानव जगत में साकार करना संभव नहीं है। “यह राज्य एक नमूने के रूप में स्वर्ग में रखा है,” जिससे हम पृथ्वी के राज्यों की तुलना कर सकते हैं और इस आदर्श के अनुरूप अपनी व्यवस्था में सुधार कर सकते हैं। जानते हुए भी एक अव्यावहारिक कल्पना प्रस्तुत करने का सही उद्देश्य हो सकता है। जीवन में आदर्शों का यही महत्व है कि उन्हें हम पूर्णतः कभी प्राप्त नहीं कर सकते किन्तु फिर भी उनके प्रकाश के सहारे हम एक निश्चित दिशा में निरंतर बढ़ते रहते हैं। ‘रिपब्लिक’ लिखते समय प्लेटो को यह आशा थी कि यदि उसे स्वयं अवसर मिल जाय तो वह अपनी इस कल्पना को भी साकार कर सकता है। इसीलिये जब उसे साइराक्यूज के नये शासक डायोनीशियस द्वितीय को शिक्षा प्रदान करने का आमन्त्रण मिला तो उसने सहर्ष स्वीकार कर लिया। वह इस प्रयास में असफल हुआ और उसकी आशा के सभी तार टूट गये तथा उसे अपने आदर्श बदल कर लॉज (Laws) की रचना करनी पड़ी।

समाज के वर्ग विभाजन का भी विरोध किया गया है। विभाजन का आधार गलत है। राज्य को बौद्धिक उत्पत्ति स्वीकार कर लेने पर भी यह कहना उचित नहीं है कि राज्य में केवल वही तथा वही सब लक्षण होना चाहिये जो बुद्धि में है। राज्य का सगठन अत्यन्त जटिल है और उसे केवल साम्य के द्वारा नहीं समझाया जा सकता। सभी साम्यवादी इस बात को भूल जाते हैं। मनोवैज्ञानिक आधार पर भी मानव बुद्धि में केवल तीन तत्व मानना भी उचित नहीं है। पाश्चात्य आलोचकों की अपेक्षा प्लेटो के इस सिद्धांत को भारतीय विद्यार्थी अधिक सहानुभूति से परख सकते हैं क्योंकि हमने इसी प्रकार की सामाजिक व्यवस्था का व्यावहारिक अनुभव किया है। यह कहना कि

किसी विशेष मनुष्य में विवेक या साहस में से एक शक्ति प्रधान होती है या फिर दोनों का अभाव होता है अनुचित नहीं है। अनेक जातियों के स्वभाव से ज्ञानप्रिय या सधर्पप्रिय होने के प्रमाण हमें बहुतायत में मिलते हैं। समाज का यह कार्यरूप विभाजन (Functional Division) यूरोप में नहीं तो भारत में सदियों चलता रहा है तथा ज्ञानप्रिय वर्ग का शासन नहीं तो ब्राह्मण वर्ग की श्रेष्ठता को स्वीकार किया ही गया है और क्षत्रिय शासक ब्राह्मण वर्ग की परामर्श को महत्व देते रहे हैं। किन्तु इस व्यवस्था में एक कमजोरी स्वीकार करनी ही होगी। वर्ग विभाजन का आधार जन्म तो माना नहीं जा सकता और वैदिक क्षत्रियाओं का निर्णय करने का मापदण्ड न तो प्लेटो ने बतलाया न भारतीय समाज व्यवस्था में ही मिलता है। यही कारण है कि कालान्तर में भारतीय समाज में वर्गों का निर्णय जन्म में ही होने लगा।

प्लेटो ने शासन की व्याख्या सही दृष्टिकोण में नहीं की। प्लेटो उस शासन को सर्वोत्तम समझता है जिसका संचालन सर्वोत्तम व्यक्तियों के द्वारा किया जाय। इसके विपरीत हम शासन की सफलता को इस कमीटी पर परखते हैं कि प्रजा को कितना सतोष मिला है। अच्छा शासन वही है जिसमें अधिक से अधिक लोग सन्तुष्ट हों। इसके लिये यह आवश्यक है कि शासन में अधिक से अधिक लोगों को हिस्सा दिया जाय। विशेषज्ञता को शासन में स्वीकार करना व्यावहारिक रूप में उचित नहीं है। कुशल में कुशल अधिकारी भी नागरिकों को सतोष प्रदान नहीं कर सकन। मूल तत्त्व यह है कि शासन को समाज के विभिन्न वर्गों की समस्याओं का ज्ञान और अनुभव होना चाहिये अन्यथा वे सही दृष्टिकोण में कार्य नहीं करेंगे। एक कहावत है कि पकाने की कमी खाने वाला जानता है। भोजन अच्छा बना है या नहीं इसका निर्णय चले बिना कुशल रसोइया भी नहीं कर सकता। इसी प्रकार विधि या औचित्य वही लोग निश्चित कर सकते हैं जिन्हें उसका पालन करना है। प्लेटो के राज्य में शासक और शासितों के लिये अलग व्यवस्था है। संपत्तिहीन और कुटुम्बहीन दार्शनिक यह कैसे जान सकते हैं कि किसी गृहस्थ कृषक की क्या कठिनाइयाँ हैं। केवल सैद्धांतिक अध्ययन से जीवन की व्यावहारिक कठिनाइयों को नहीं जान सकते। साधारण कला, कौशल, उत्पादन और व्यापार में विशेषज्ञता का सिद्धांत लाभदायक है किन्तु उसे एक सामाजिक या राजनीतिक सिद्धांत नहीं माना जा सकता क्योंकि राजनीति में सिद्धांत का अर्थ अल्पमत का शासन होगा जो कि हमारी मान्यताओं के अनुकूल नहीं है।

अतः में अर्नेस्ट वार्कर की एक महत्वपूर्ण आपत्ति और रह जाती है। उनका कहना है कि प्लेटो के राज्य को "अत्यधिक विभाजन और जैसा अरस्तू ने कहा, अत्यधिक एकीकरण में आरोपित किया जा सकता है।" अत्यधिक विभाजन इसलिये

पर आधारित है कि मनुष्य एक दूसरे को दुख न पहुँचाए। राजनीतिक संगठन का भी यही आधार है। दूसरे से असुरक्षा और अन्याय का भय ही मनुष्य को राज्य की स्थापना की ओर ले जाता है। हर व्यक्ति के लिये अपने सुख ही अधिक प्रिय होते हैं। अतः जब दो व्यक्तियों के स्वार्थ टकराते हैं तो किसी एक को दुख सहना पड़ता है। इसी दुख से बचने के लिए समाज का निर्माण किया जाता है। ग्लाउकन की तरह एपीक्यूरस का तर्क भी यही है कि राज्य का निर्माण कमजोरों की सुरक्षा के लिये है। राज्य एक प्रकार का समझौता है कि न कोई अन्याय करेगा, न सहेगा। यही राज्य की उपयोगिता है। इसी आधार पर विधि और न्याय का जन्म भी समयानुकूल व्यवहार से होता है। अलग-अलग समाजों में न्याय की परिभाषा अलग होती है; पूर्ण न्याय जैसी कोई चीज नहीं है।

सामान्य रूप से एपीक्यूरियनवाद का अर्थ एक ऐसी विचारधारा से लगाया जाता है जो सुख की भावना को हर बात से अधिक महत्वपूर्ण समझती है। यद्यपि एपीक्यूरस ने सुख का आधार भौतिक ही माना है किन्तु इन्द्रिय सुख ही एकमात्र या सर्वोच्च सुख नहीं है। इस कोटि के सुख मनुष्य को मानसिक सतोष और शांति देने के बजाय मन को उद्वेलित करते हैं। मनुष्य को बौद्धिक सुख ही खोजना चाहिये। एपीक्यूरस ऋण लेकर घृत पीने का समर्थक नहीं है और न हर प्रकार के सुख को श्रेयस्कर मानता है, इसीलिये यह कहा जाता है कि एपीक्यूरस भी पूर्णरूप से एपीक्यूरियन नहीं है।

स्टाइक दर्शन—लगभग इसी समय (३०० ई० पू० के करीब, जेनो (Zeno) नामक दार्शनिक ने एक विद्यापीठ की स्थापना की तथा स्टाइक संप्रदाय प्रचलित किया। स्टाइक दर्शन मूल रूप से एथेन्स का दर्शन नहीं था बल्कि यूनान का और संपूर्ण हेलास (Hellas) का दर्शन था। इसके सभी प्रारंभिक समर्थक एथेन्स के निवासी न होकर अन्य नगरों के थे। स्टाइक दर्शन का आधार यूनानी सिनिक (Cynic) विचारधारा है। मनुष्य को सुखी बनने के लिये स्वावलंबी होना चाहिये और स्वावलंबन के लिये यह आवश्यक है कि हम अपनी इच्छाओं को न्यूनतम करें। दृढ निश्चय, कर्तव्यपरायणता और सुखों की लिप्सा से मुक्ति का पाठ इन दार्शनिकों ने पढ़ाया। मनुष्य केवल नाटक का एक पात्र है जिसे इस जीवन में अपना अभिनय निभाना है उसमें चाहे सुख मिले या दुख। यह विरक्तिवाद विशेष रूप से दार्शनिक वर्ग के लिये है। सिनिक विचारक डायोजेनीज (Diogenes) के जीवन का एक उदाहरण इस सम्बन्ध में अत्यंत महत्वपूर्ण है। एक बार सिकन्दर उसके सामने आकर खड़ा हो गया और उसने पूछा कि तুম क्या चाहते हो? डायोजेनीज ने कहा आप

मेरे और सूर्य के बीच से अलग हो जाइये। धीरे-धीरे यह विरक्तिवाद नगर-राज्य की ओर मुड़ता गया। नगर में जिन चीजों को जीवन के लिये आवश्यक और अच्छा समझा जाता था उनका त्याग करना और उनकी ओर निन्दा से देखना इन विचारकों का सामान्य क्रम था। दरिद्रता का जीवन व्यतीत करते हुए यह दार्शनिक सभी प्रथाओं के विरुद्ध प्रचार करते फिरते थे। इस विरोध में उन्होंने राज्य और विधि को भी नहीं छोड़ा। इस विरक्तिवाद ने विश्व-बंधुत्व की भावना को जन्म दिया। संपत्ति, कुटुम्ब, नागरिकता, यश, ज्ञान सभी व्यर्थ हैं। अपना जीवन अत्यन्त सादगी से व्यतीत करना चाहिये। इस आधार पर मनुष्य में सभी प्रकार के ऊँच-नीच का अंतर समाप्त हो जाता है। गरीब और अमीर, यूनानी और बर्बर, प्रभु और दास सभी समान हैं।

इसी सिनिक दर्शन से स्टाइक विचारधारा का जन्म हुआ और इसी सिद्धांत को रोम ने यूनान से अधिकतम मात्रा में ग्रहण किया। स्टाइक लोग जीवन के प्रति दार्शनिक उदासीनता रखते थे। जीवन में प्रत्येक कदम पर मनुष्य को पराजय और निराशा ही मिलती है; विजय और उल्लास के अवसर कम आते हैं। सफलता की आकांक्षा पूर्ण न होने पर मन को असंतोष होता है। अतः यही अच्छा है कि कोई आकांक्षा ही न की जाय। स्टाइक लोग विवेकवादी थे। विवेक ही नैतिक जीवन का आधार है तथा यह एक ऐसा गुण है जो मनुष्य और देवताओं में समान रूप से होता है। सभी मनुष्य इस रूप में समान हैं तथा देवताओं से सम्बन्धित हैं। वह कल्पना विवेक पर आधारित प्राकृतिक नियम को जन्म देती है। इस विचार को स्वीकार करने का स्वाभाविक निष्कर्ष यही है कि एक ऐसा नियम होना चाहिये जो भौगोलिक सीमाओं को तोड़कर संपूर्ण मानव जाति पर समान रूप से लागू होता है। दार्शनिक दो प्रकार की विधि को मानने के लिये बाध्य हो जाता है—प्रथाओं और परम्पराओं पर आधारित क्षेत्रीय विधि तथा विवेक पर आधारित प्राकृतिक विधि। यही विचार रोम की विधि व्यवस्था के आधार है। रोम के विचारकों ने स्टाइक विचारधारा को उचित परिवर्तन के साथ ग्रहण किया। रोमन लोगों का संपूर्ण दृष्टिकोण वैधानिक था। यूनानी दार्शनिकों का दृष्टिकोण नैतिक था। इसलिये यह स्वाभाविक है कि रोम ने यूनान के स्टाइक दर्शन को ही स्वीकार किया जिससे विश्व-विधान (Universal Law) का विचार उन्हें मिला।

यहां पर हम यूरोपीय सभ्यता के एक युग की समाप्ति पर पहुँचते हैं, इसलिये इस बात का उल्लेख करना आवश्यक हो जाता है कि इस युग ने राजदर्शन को क्या प्रदान किया। यह स्वीकार करना होगा कि आधुनिक राजदर्शन यूनान का बहुत अधिक

ऋणी है। इस बात के बावजूद भी कि हमारे राज्य यूनान के नगर-राज्यों से कई गुने बड़े हैं, हमारी संस्थाये उनकी संस्थाओं से अधिक जटिल हैं। प्लेटो और अरस्तू ने विशेष रूप से अनेक स्थायी महत्व के विचार प्रदान किये हैं। सर्वप्रथम देन हैं राजनीति को नीतिशास्त्र का अंग मानना। यद्यपि अरस्तू ने दोनों विषयो का पृथक्करण कर दिया फिर भी राजनीति नैतिक मान्यताओं और मापदंडों से मुक्त नहीं हो सकी। वर्तमान युग में हमने राजनीति और नीतिशास्त्र के सपर्क को पूरी तरह तोड़ने की कोशिश की जिसके परिणाम स्वरूप राजनीति क्रमशः पतित और भयानक होती गई तथा जीवन अशांत और युद्धग्रस्त होता गया। आज हम सोचते हैं कि कितना अच्छा होता यदि शासक को नैतिक बंधन तोड़ने का अधिकार न दिया जाता। दूसरी महत्वपूर्ण देन है राज्य की सावयव कल्पना जो राजनीतिक आदर्शवाद का स्थाई अंग बन गई और आज भी राजनीतिक विचारों को प्रभावित कर रही है। प्लेटो का शिक्षा सिद्धांत और अरस्तू का स्वरिणम मध्यम मार्ग का सिद्धांत भी उल्लेखनीय है। यूनानी दर्शन का एक महत्वपूर्ण अंग यह है कि वे समानता को अस्वाभाविक मानते थे। इसीलिये प्लेटो और अरस्तू प्रजातंत्र के विरोधी थे। यह विचार वर्तमान युग में ग्राह्य नहीं है। यह बात भी उल्लेखनीय है कि यूनानी युग के अंतिम वर्षों में स्टाइक दार्शनिक ने इस विचार को बदल दिया और वे न केवल समानता बल्कि विश्व-बंधुत्व के भी समर्थक थे। रोमन लोगों ने इन स्टाइक विचारों को अपने अनुकूल पाया और उन्हें ग्रहण किया। रोम पर स्टाइक प्रभाव का वर्णन जार्ज सेवाइन ने इन शब्दों में किया है—“कोई दूसरा यूनानी विचार उन क्षेत्रीय सदगुणों को, जिनमें रोमन लोग गौरव का अनुभव करते थे—स्वनियंत्रण, कर्त्तव्यपरायणता और जनभावना, प्रोत्साहन देने के लिये इतनी योग्य नहीं थी जितनी स्टाइक विचारधारा; और रोमन आक्रमण की शुष्क व्यवस्था में कुछ आदर्शवादी अंश शामिल करने के लिये विश्व-राज्य की स्टाइक कल्पना से अधिक अच्छा कोई दूसरा विचार नहीं था।”

अध्याय ५

पोलीवियस

(२०४ ई०पू० से १२२ ई०पू०)

(Polybius : 204 B.C. to 122 B.C.)

ईसा पूर्व १६७ में रोमन सेनाओं ने मकदूनिया की शक्ति को यूनान से समाप्त कर दिया और अखाई संघ (Achaean League) को अपने साम्राज्य में मिला लिया। इस विजय में रोम के सैनिक पोलीवियस को युद्ध-बन्दी बना कर रोम ले आये। पोलीवियस का जन्म २०४ ई० पू० में अखाई संघ के अर्कडिया (Arcadia) राज्य में हुआ था। उसकी गणना अखाई संघ के प्रमुख राजनीतिज्ञों में थी। इस संघ के कई राजनीतिज्ञ रोमन शक्ति के समर्थक थे किन्तु पोलीवियस नहीं था। युद्ध-बन्दी बना लिये जाने के बाद भी पोलीवियस की बुद्धिमत्ता के कारण रोम के शासकों ने उसका उचित आदर किया तथा उसके ज्ञान का लाभ भी उठाया। रोम की ओर से वह अखाई संघ को मध्यस्त के रूप में भेजा गया। युद्ध-बन्दी के रूप में पोलीवियस को वह अवकाश प्राप्त हुआ जो उसकी बौद्धिक प्रतिभा की अभिव्यक्ति के लिये आवश्यक था। उसे रोम के संविधान, संस्थाओं और सभ्यता को निकट से जानने का अवसर मिला और इसी समय उसने “रोम का इतिहास” लिखा। रोमन सभ्यता की चरम अवस्था में लिखित इस पुस्तक में पोलीवियस ने यही दर्शना चाहा कि रोम की श्रेष्ठता का कारण क्या था? रोमन लोग विश्व के अधिकारी कैसे बन बैठे? रोम के साम्राज्य और शक्ति का विकास ५३ वर्ष की छोटी अवधि में जिस तीव्रता से हुआ था वह वास्तव में ध्यान आकर्षित करने वाली घटना थी। विशाल क्षेत्र और हितों की भिन्नता के बावजूद भी रोम का साम्राज्य दृढ़ और संगठित बना हुआ था। इन सभी बातों का विश्लेषण पोलीवियस ने करना चाहा। इसका मूल कारण था संगठित और अच्छा शासन। “रोम का इतिहास” केवल घटनाओं का ऐतिहासिक वर्णन नहीं है बल्कि इन घटनाओं की राजनीतिक मीमांसा भी है। यह ग्रन्थ चालीस भागों में था किन्तु इसके पांच भाग ही पूर्ण रूप में प्राप्य हैं।

पोलीवियस के अनुसार रोम के संविधान का प्रधान गुण उसका मिश्रित रूप था। रोम में विभिन्न शासन प्रणालियों के गुणों का समावेश था, शासन के अंगों में

पारस्परिक नियंत्रण और संतुलन होने से संविधान को अधिक स्थायित्व प्राप्त हो गया था। प्लेटो और अरस्तू से प्रभावित होने के कारण पोलीवियस मिश्रित संविधान को ही श्रेष्ठ मानता है तथा राज्य के तीन शुद्ध और तीन विकृत रूप स्वीकार करता है। शासन के तीन शुद्ध रूप राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र हैं और इनके विकृत रूप हैं अत्याचारतन्त्र, धनतन्त्र और भीडतन्त्र (Ochlocracy)। उसने अरस्तू के चक्रवादी सिद्धांत का भी समर्थन किया है। राज्य के स्थायित्व के लिये तीनों शुद्ध संविधानों का मिश्रण होना चाहिये। रोम में यह मिश्रण इस रूप में विद्यमान था। शासन के तीन हिस्से थे, पारिषद (Consuls) जो राजतन्त्र के गुणों का प्रतीक था, सीनेट (Senate) अभिजात्य वर्ग की समिति थी और नगर की जनसभा (Popular Assembly) को भी कुछ अधिकार सौंपे गये थे। राजसत्ता इन तीनों हिस्सों में विभाजित थी जिसके कारण शासन में रोक और संतुलन का सिद्धांत प्रचलित हो गया था। पोलीवियस ने इसी तरह के मिश्रित संविधान की प्रशंसा की है। राज्यों के वर्गीकरण के सिद्धांत में पोलीवियस ने दो सुधार किये। सर्वप्रथम उसने यह दर्शाया कि जो शासन मिश्रित नहीं है उनमें भ्रष्ट हो जाने की प्रवृत्ति होती है। वास्तव में शासन के पतन को अरस्तू ने भी स्वाभाविक माना है। दूसरी बात मिश्रित राज्य का स्वरूप है। अरस्तू ने जहां सामाजिक वर्गों का मिश्रण प्राप्त करना चाहा पोलीवियस ने स्पष्ट रूप से राजनीतिक शक्तियों का मिश्रण किया है और उनमें नियंत्रण और संतुलन की व्यवस्था आवश्यक मानी। रोम की समकालीन व्यवस्था में यह विभाजन इस प्रकार था, संपूर्ण सैन्य शक्ति और प्रशासकीय अधिकार पारिषदों को प्राप्त थे, राजस्व का नियंत्रण सीनेट के हाथ में था और विधि निर्माण तथा शासकीय अधिकारियों की नियुक्ति का अधिकार जनसभा को था। समाज के तीनों वर्गों को संतोष था और सहयोग तथा सगठन अधिकतम मात्रा में था। तीनों वर्गों में सामाजिक विकास में अधिक से अधिक योग देने की स्पर्धा थी जिससे समाज का विकास तीव्रगति से हो रहा था। प्रत्येक वर्ग शेष वर्गों को पथभ्रष्ट होने से रोकता था। पोलीवियस ने राज्य के विकास का भी उल्लेख किया है। प्रत्येक राज्य के विकास में तीन अवस्थाएँ होती हैं; उत्थान (Growth) सर्वोच्च शिखर और ह्रास। यूनानी राज्यों पर रोम की विजय का कारण यही था कि यूनानी राज्य अवनति की अवस्था में थे और रोम उन्नति के उच्च शिखर पर पहुँच रहा था। पोलीवियस रोम की प्रतिभा और शक्ति से इतना प्रभावित था कि वह उसी व्यवस्था को ही आदर्श मान बैठा यद्यपि आने वाले वर्षों ने इस व्यवस्था के अवगुण स्पष्ट कर दिये और रोम का भी पतन हुआ। जार्ज सेवाइन ने लिखा है, “मान्टेस्क्यू की तरह उसने भी जिस संविधान का वह अध्ययन कर रहा था उसके सामाजिक रूप को ही देखा।” रोम में मिश्रित संविधान का

प्रभाव केवल सामयिक था और वातावरण में जो परिवर्तन तीव्रगति में हो रहे थे पोलीवियस उन्हें नहीं देख सका। शीघ्र ही रोमन दर्शन में मिश्रित सरकार का महत्व समाप्त हो गया और विश्व-नागरिकता तथा प्राकृतिक विधि की नई विचारधारा अधिक लोकप्रिय हो गई। विश्व-व्युत्पत्ति और मानव ममानता के प्रभाव में रोम की सामाजिक वर्ग व्यवस्था ही पिघल गई। पोलीवियस की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि वह नये युग की महत्ता के कारण भी प्राचीन और लुप्तप्राय यूनानी सिद्धांतों में ही खोजना चाहता है। किन्तु हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि पोलीवियस जन्म से यूनानी था। अतः प्राचीन प्रतिभा की ओर उसका झुकाव होना स्वाभाविक है।

राजनीति में पोलीवियस का महत्व रोक और संतुलन के सिद्धांत के कारण है। जिस संतुलन के सिद्धांत को हम आधुनिक शासन और राजनीति में इतना महत्व देते हैं उसका आरम्भ पोलीवियस के विचारों से ही होता है। पोलीवियस ने पहली बार विभक्त और सीमित राजसत्ता का महत्व दर्शाया। यद्यपि पोलीवियस के सिद्धांत में मान्टेस्क्वी की तरह विधान मंडल, कार्यपालिका और न्यायपालिका की शक्तियों की स्पष्ट व्याख्या और पृथक्करण का उल्लेख नहीं है और पोलीवियस का मूल उद्देश्य रोक और संतुलन के सिद्धांत की व्याख्या करना नहीं है बल्कि मिश्रित संविधान के गुणगान करना है।

संतुलन और शक्ति विभाजन के इस सिद्धांत को समझने के लिये रोम की शासन प्रणाली का मज्जे में वर्णन करना आवश्यक हो जाता है। सीमित और संतुलित शासन का इतना अच्छा चित्र बहुत कम मिलता है। रोम के पारिषदों को प्रशासन और कार्यपालिका का अधिकार था परन्तु युद्ध और शांति-संधि और कूटनीति सीनेट के अधीन थे। युद्ध और शांति के सभी निर्णय जन-सभाओं के द्वारा अनुमोदित होने चाहिये। सेना का संगठन और संचालन पारिषदों के हाथ में था। राज्य कोष पर सीनेट का अधिकार था और विधि निर्माण जन-सभाओं का कार्य था। विधायनी और राजस्व की शक्तियों का यह वितरण आधुनिक राज्यों में भी नहीं मिलता। पोलीवियस का विचार है, “जनता ही सम्मान का स्रोत है।” अतः न्याय की स्थापना के लिये स्पष्ट विधि का निर्माण तथा सम्मानित पदों पर नियुक्ति जन-सभा के द्वारा ही होना चाहिये। रोम की व्यवस्था में न्याय की शक्तियाँ अलग नहीं थी बल्कि तीनों हिस्सों में विभक्त थी। पारिषदों का अपने अधीन अधिकारियों को दंड देने का अधिकार था। देश-द्रोह, हत्या और पड़यंत्र के मामले में जहाँ सार्वजनिक जांच की आवश्यकता होती है सीनेट ही न्यायालय का कार्य करती थी किन्तु ये निर्णय जनसभा के द्वारा अनुमोदित किये जाते थे। उच्च अधिकारियों के आचरण या अधिक मूल्य का आर्थिक दंड देने का अधिकार जनसभा को था।

इस व्यवस्था में प्रत्येक हिस्से को अनेक स्वतंत्र अधिकार थे किन्तु उस पर दूसरे हिस्सों का उचित नियंत्रण भी रहता था। पारिषद सेना के संचालन में पूर्ण स्वतंत्र थे किन्तु वस्त्र और भोजन के लिये धन सीनेट से ही प्राप्त कर सकते थे। युद्ध और शांति के आदेश जनसभा के अनुमोदन के बिना कार्यान्वित नहीं होने थे। पारिषदों की वार्षिक नियुक्तियाँ सीनेट के द्वारा होती थी किन्तु उन्हें अपने आचरण का स्पष्टीकरण जनसभा को देना पड़ता था। सीनेट के अधिकांश निर्णयों का जनसभा के अनुमोदन की आवश्यकता होती थी। सीनेट के सदस्यों को पदमुक्त करने और उनकी संपत्ति छीनने का अधिकार जनसभा को था ट्रिब्यून्स (Tribunes) के आदेश से सीनेट की बैठक सयोजित करने से रोकी जा सकती थी और यह ट्रिब्यून्स जनसभा के आदेश पर कार्य करते थे। शासन पर सीनेट का नियंत्रण दो प्रकार से होता था। सर्वप्रथम राजस्व पर सीनेट का पूर्ण नियंत्रण होता था। राज्य के सभी आर्थिक कार्यों और सार्वजनिक समझौतों पर सीनेट का नियंत्रण होता था। रोम के अधिकांश नागरिक या तो इन समझौतों से संबंधित थे या राज्य के वैतनिक कर्मचारी थे। अधिकांश लोगों की जीविका सार्वजनिक कोष (Public Exchequer) पर निर्भर थी। अतः यह लोग सीनेट को क्रोधित करने का दुस्साहस नहीं कर सकते थे। दूसरा कारण यह था कि सभी न्यायाधीश सीनेट के सदस्यों में से ही लिये जाते थे इसलिये सीनेट का सम्मान बना हुआ था।

इस संतुलन से समाज में अधिकतम सगठन प्राप्त होता है। समाज के सभी वर्ग सन्तुष्ट रहते हैं और राज्य की सभी समस्याओं को सुलभाने में अधिकतम सहयोग देते हैं। पोलीवियस लिखता है “राज्य में जो शक्ति निर्मित होती है वह इतनी असाधारण है कि सभी वर्गों में सामयिक आवश्यकता के प्रति अपनी संपूर्ण शक्तियों का योग देने की उत्सुक स्पर्धा के कारण हर कार्य निश्चित सफलता के साथ संपन्न होता है।” कोई भी व्यक्ति यह नहीं चाहता कि उसकी व्यक्तिगत तत्परता के अभाव में राज्य की कोई योजना असफल हो। इस व्यवस्था में रोक और संतुलन के अतिरिक्त सभी वर्गों में राजनीतिक कार्यों में रुचि, संतोष और सहयोग का लाभ भी प्राप्त होता है। इसके कारण समाज विरोधी और अवनतशील शक्तियों का ह्रास होता है।

अध्याय ६

सिसरो

(ई०पू० १०६ से ई०पू० १४३)

[Marcus Tullius Cicero : 106 B.C. to 143 B.C.]

प्लेटो और अरस्तू ने यूनान के पतन के लक्षण को देख, उनको रोकने के उपाय खोजने का प्रयत्न किया किन्तु समय की गति को न रोक सके, न मोड़ सके। यूनान की श्रेष्ठता के दिन समाप्त हुए और नगर-राज्यों का अस्तित्व भी मिट गया। इनके स्थान पर पहले मकदूनिया और फिर रोम के समृद्धिशाली साम्राज्यों की स्थापना हुई। राजनीतिक सस्थाओं और वातावरण में परिवर्तन होने से राजदर्शन के स्वरूप में भी विशाल परिवर्तन हुआ। साम्राज्य की समस्याएँ नगर-राज्यों से भिन्न थी इसलिये उनकी विचारधारा भी भिन्न रही। रोमन लोगों को सामने मूल प्रश्न था संपूर्ण साम्राज्य को एक ही वैधानिक व्यवस्था में बांधे रखना। विभिन्न हिस्सों के लिये एक ही विधि की खोज करना आवश्यक था। यूनानियों का दृष्टिकोण नैतिक था। अतः उसमें दर्शन और आदर्श को अधिक स्थान था, रोमन लोगों का दृष्टिकोण वैधानिक था अतः उसमें व्यावहारिकता को अधिक स्थान था। यही कारण है कि रोम में प्लेटो और अरस्तू की कोटि के दार्शनिक पैदा नहीं हुए किन्तु दूसरी ओर वर्तमान यूरोपीय सस्थाएँ यूनान की अपेक्षा रोम से अधिक प्रभावित हैं।

फिर भी रोम यूनान के प्रभाव में स्वतंत्र नहीं था। रोम और यूनान में आवागमन बहुत अधिक था। इसके अतिरिक्त यूनानी शिक्षा को से शिक्षा ग्रहण करना रोम की साधारण प्रथा थी। यूनानी दर्शन को अपनी संस्थाओं रिवाजों और विचारों से मिश्रित करके रोम की सम्यता ने इन्हें विधिशास्त्र के नये रूप में यूरोप को सौंपा। रोम की यही सबसे महत्वपूर्ण देन है और मेकिलेन के विचार में यह “व्यावहारिक दृष्टिकोण से किसी से कम महत्वपूर्ण नहीं है।” रोम का दार्शनिक अनुदाय यूनान की तुलना में नगण्य है किन्तु राजदर्शन के इतिहास में रोम का महत्व दो कारणों से माना जाता है। अपने वृहत् साम्राज्य में भी रोम ने यूनानी दर्शन को जीवित रखा और आनेवाली पीढ़ियों को सौंपा। दूसरा कारण यह है कि रोम ने ही राजनीति को वैधानिक और राजनीतिक

आधार दिया। यूनानियों के लिये राजनीति का आधार नीतिशास्त्र था। उन्होंने कभी वैधानिक दृष्टिकोण से संस्थाओं और समस्याओं का विवेचन नहीं किया। आधुनिक यूरोप ने अधिकांश संस्थायें और विधि-व्यवस्था रोम से ग्रहण की है। राज्य की आधुनिक कल्पना यूनानी की अपेक्षा रोमन कल्पना के अधिक निकट है। इसीलिये मेक्सी कहते हैं, “रोमन राजदार्शनिक राज्य सिद्धांतों के निर्माता नहीं थे बल्कि प्रचारक और प्रसारक थे।” रोमन राजदर्शन का प्रभाव उसके मौलिक अनुदाय की मात्रा में नहीं नापा जा सकता बल्कि शैक्षणिक शक्ति के अनुपात में।” आधुनिक यूरोपीय सभ्यता का प्रत्यक्ष संपर्क यूनानी सभ्यता से नहीं रहा और न आरंभिक वर्षों में यूनानी साहित्य पूर्ण रूप में प्राप्त हो सका। यूनानी दर्शन का यह ज्ञान यूरोप को रोमन इतिहासकारों और साहित्यकारों से हुआ।

सिसरो रोमन युग का प्रतिनिधि विचारक है। रोमन दर्शन की सभी विशेषतायें उसके दर्शन में स्पष्ट हो जाती हैं। उसका महत्व साहित्यिक राजनीतिक और वक्ता के नाते अधिक है दार्शनिक के नाते नहीं। उसके विचारों में मौलिक दार्शनिकता बहुत कम पाई जाती है। सिसरो यूनानी दर्शन से बहुत अधिक प्रभावित था और उसने अपनी पुस्तकों के लिये प्लेटो के ग्रन्थों के नाम ही चुने। उसकी दो प्रधान पुस्तकें हैं डि रिपब्लिक (De Republic) और डि लेजिबस (De Legibus)। इन पुस्तकों में प्लेटो की संवाद प्रणाली (Dialogue Method) को भी अपनाया गया है। परन्तु दोनों के विचारों में तीव्र भिन्नता है जिसका प्रधान कारण यही है कि रोम को प्राचीन यूनानी दर्शन का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप से नहीं था बल्कि वे लोग स्टाइक और एपीक्यूरियन विचारों को ही यूनानी दर्शन मानते थे। सिसरो ने इन विचारों को अपनी आकर्षक शैली के द्वारा अमरत्व प्रदान कर दिया। सेवाइन के शब्दों में, “एक विचार जो सिसरो के लेखों का हिस्सा बन गया पढ़नेवाले वर्ग के लिये भविष्य में हमेशा के लिये सुरक्षित हो गया।”

राज्य और विधि के संबंध में सिसरो के विचार अत्यंत महत्वपूर्ण हैं। राज्य जनता की संपत्ति है और जनता शब्द का प्रयोग संगठन के रूप में ही किया गया है। “जनता का अर्थ मनुष्यों का किसी भी प्रकार एकत्रित हो जाना नहीं है वरन् बहुसंख्यक लोगों का ऐसा संगठन जिसमें विधि के प्रति सामान्य स्वीकृति और हितों का सामाजिक हो।” इन शब्दों में सिसरो ने राज्य के वैधानिक स्वरूप को प्रस्तुत किया है। राज्य में दो चीजों का होना आवश्यक है—सामान्य हितों की भावना और एक ही विधि व्यवस्था। अरस्तू भी राज्य को ईंट-पत्थर के ढेर से कुछ अधिक मानता है किन्तु अरस्तू के लिये यह अतिरिक्त लक्षण राज्य का सार्वजनिक उद्देश्य है, विधि व्यवस्था नहीं।

सिसरो को विशेष श्रेय इसलिये दिया जा सकता है कि उसने विधि के साथ-साथ सामान्य हितों को भी स्थान दिया है। यह व्यवहार और आदर्श का मिश्रण है; यूनानी नैतिकता और रोमन वैधानिकता का मिश्रण है। व्यावहारिक दृष्टिकोण से राज्य में एक विधि का पालन आवश्यक है। कानून के बिना राज्य संभव नहीं, साथ ही आदर्श यह चाहता है कि राज्य व्यक्ति के लिये हितकारी हो। इस परिभाषा में एक तीसरा तत्व भी शामिल है कि राज्य मनुष्यों का स्वाभाविक संगठन है। राज्य के रूप में संगठित होने का कारण लोगों की निर्वलता, भय या स्वार्थ की भावना नहीं है बल्कि एक ऐसी स्वाभाविक प्रेरणा है जो हमें एक दूसरे के साथ मिलकर रहने के लिये बाध्य करती है। अन्य विचारों की तरह अस्तू का यह विचार भी सिसरो को स्ट डक दार्शनिकों के माध्यम से मिला। सिसरो की इस परिभाषा में सविदा का भी आभास मिलता है किन्तु यह निश्चित है कि 'सामान्य स्वीकृति' का अर्थ सामाजिक सविदा से कदापि नहीं है।

प्रत्येक संगठन के पीछे एक योजना, एक पद्धति होती है। यह योजना राज्य की विधि व्यवस्था है। हितों का सामंजस्य मानव स्वभाव और राज्य की उपादेयता का द्योतक है। हितों का सामंजस्य अन्य कई संगठनों में भी पाया जाता है किन्तु वे राज्य से भिन्न हैं क्योंकि विधि की स्वीकृति उनमें नहीं है। यही राजनीतिक संगठन की विशेष योजना है। राज्यों को जनता संपत्ति कहने का अर्थ यह नहीं है कि सिसरो प्रजातन्त्रवादी था। यह आभास अवश्य मिलता है कि जनता ही राजसत्ता का उद्गम स्थल है, स्वयं संप्रभु नहीं है। शासन एक यंत्र है जो इस न्योत में अपने अधिकार प्राप्त करता है किन्तु ये अधिकार पूर्ण या संप्रभु होते हैं। सिसरो ने न तो जनता के प्रति उत्तरदायित्व का ही उल्लेख किया है न लॉक की तरह शासन को प्रत्यास ही माना है। जनता की संपत्ति कहने का उद्देश्य केवल यह दर्शाना है कि शासक को प्रजा के लिये कार्य करना चाहिये। राज्य माध्यम है, साध्य नहीं। अस्तू के वर्गीकरण को स्वीकार किया गया है। राज्य की योजना एक व्यक्ति, कुछ व्यक्ति या समूह के द्वारा कार्यान्वित हो सकती है। सिसरो ने एक व्यक्ति के शासन को राजतंत्र (Kingdom) और समूह के शासन को जनशासन (Popular Rule) कहा है। इनमें से किसी भी राज्य को शुद्ध या पूर्ण राज्य नहीं कहा जा सकता। तीनों वर्गों में अपने-अपने अवगुण पाये जाते हैं। परन्तु जब तक यह संगठन राज्य की मौलिक योजना (विधि की स्वीकृति) पर बना दे शासन व्यवस्था सहनीय है। अस्तू जिस नक्षत्र को राज्य की शुद्धता का आधार मानता है सिसरो उसे केवल सहनीयता का ही आधार मानता है। राजतंत्र में प्रजा को बहुत कम अधिकार होते हैं और यह राजकीय पण्डितों या सभाओं में हिस्सा नहीं ले सकती। कुलीनतंत्र में भी राजनीतिक स्वतंत्रता केवल अल्पमत की धरोहर बनकर रह जाती है।

सामान्य वर्ग को राज्य के कार्यों और पदों के वितरण में कोई हिस्सा नहीं मिलता। प्रजातंत्र का तो आधार ही गलत है। प्रजातंत्र कितना भी उदार और न्याय सगत क्यों न हो, उसे अच्छा नहीं कहा जा सकता। यह सामान्यता पर आधारित है जो एक अनुचित सिद्धांत है, क्योंकि वह मनुष्यों की भिन्नता और वर्गों को मानने के लिये तैयार नहीं है। इन तीन वर्गों में राजतंत्र ही अधिक अच्छा है। सिसरो भी मिश्रित राज्य के सिद्धांत को स्वीकार करता है और तीनों श्रेणियों के मिश्रण को उचित मानता है। मिश्रित राज्य का सबसे बड़ा गुण उसका स्थायित्व ही है। मिश्रित राज्य रोमन परम्परा के अनुकूल भी था। अत्याचारतंत्र को सबसे अधिक निन्दनीय चतलाता है। राजतंत्र और अत्याचारतंत्र का अंतर दर्शाते हुए सिसरो कहता है राजा उस शासक को कहते हैं जो अभिभावक की तरह प्रजा की भलाई का ध्यान रख कर कार्य करता है और शासितों को मुरच्छित रखता है। इस प्रकार का शासन सामान्य रूप में अच्छा होता है किन्तु इसके विकृत होने की संभावना सबसे निकृष्ट व्यवस्था है क्योंकि “अत्याचारी राजा से अधिक पतित कोई अन्य प्राणी नहीं है। अत्याचारी का शरीर तो मनुष्य का होता है परन्तु उसमें जानवरों में भी अधिक बुराईया और कमजोरियाँ रहती हैं। मनुष्य का स्वभाव दूसरों में मिलकर रहना है और जो व्यक्ति अपने समान दूसरे व्यक्तियों पर अत्याचार करे वह मनुष्य कहलाने लायक नहीं है। और अत्याचारतंत्र राज्य कहलाने के लायक नहीं है। जहाँ एक मनुष्य सब लोगों पर अन्याय करता हो, जहाँ न तो विधि के बंधन हैं, न स्वीकृत, न संगठन उसे राज्य किस अर्थ में कहा जा सकता है? कुचीनतंत्र और प्रजातंत्र में भी विधि की अवहेलना होने पर उन्हें राज्य नहीं कहा जा सकता। शासन के तीनों प्रकारों में यह आवश्यक है कि वे विधि के अनुरूप और वैधानिकता के रक्षक हों। जनता के शासन में जहाँ उनकी शक्ति सर्वोच्च हो, उन पर विधि की कोई बंधन न हो और वे अपनी इच्छानुसार कानून बना सकते हों, वह बहुमत की तानाशाही के अलावा कुछ नहीं। बहुमत का अत्याचारी शासन भी उतना ही भयानक और हानिकारक है जितना अत्याचारतंत्र। यदि जनता के शासन पर कोई बंधन, कोई सीमा, कोई वैधानिक नियंत्रण नहीं तो न्याय की आशा नहीं की जा सकती। राज्य के लिये एक अटूट और अनिवार्य विधि व्यवस्था का होना आवश्यक है। यह विधि ही सर्वश्रेष्ठ होनी चाहिये और प्रत्येक मानव अधिकारी इससे सीमित होना चाहिये। स्पष्टरूप में सिसरो विधि-प्रधान शासन का ही समर्थन करता है। व्यक्ति का विधि से ऊपर हो जाना अन्याय का द्योतक है। शासन चाहे वह एक व्यक्ति का हो या जनता का, असीम और निरंकुश नहीं हो सकता। सिसरो एक ऐसी विधि की कल्पना करता है जो शासन में, मंत्रियों से, श्रेष्ठ है, उनकी शक्ति से परे है और उनको सीमित करती है। आधुनिक शब्दावली में यह संवैधानिक विधि

(Constitutional Law) है और सिसरो का शासन संवैधानिक शासन (Constitutional Government) है। प्लेटो के 'लॉज' से विधि-प्रधान शासन की जो व्यवस्था शुरू हुई थी, वह सिसरो के दर्शन में पूर्णरूप से स्पष्ट होती है।

पोलीबियस के माध्यम से सिसरो ने दो यूनानी विचार ग्रहण किये—राज्यों का परिवर्तन और मिश्रित संविधान। किन्तु इन दोनों सिद्धांतों को न तो सिसरो ने आगे बढ़ाया न वह इनके साथ न्याय कर सका। परिवर्तन के चक्रवाही सिद्धांत का उल्लेख बहुत संक्षेप में हुआ है और उसकी तार्किक व्याख्या करने की कोशिश नहीं की गई। इसी प्रकार मिश्रित संविधान का भी गुणगान किया गया है और रोम को मिश्रित राज्य माना गया है किन्तु यह मिश्रण किस प्रकार का था या किस प्रकार का होना चाहिये, यह स्पष्टीकरण कभी नहीं दिया गया। अपने सभी प्रयत्नों के बावजूद भी सिसरो हमें कोई निश्चित राजनीतिक सिद्धांत नहीं दे सका क्योंकि सेवाइन के शब्दों में, “उसमें नये सिद्धांत तक पहुँचने की मौलिकता का अभाव था।” वह रोम के भौतिक वातावरण और यूनान के दार्शनिक प्रभाव के बीच भ्रमित आत्मा की तरह भटकता रहा।

सिसरो का प्रत्यक्ष संबंध राज्य के सिद्धांत से नहीं था और उसका मूल अनुदाय विधि का सिद्धांत है। विधि राज्य का आधार है और अच्छे और बुरे राज्य के अंतर का मापदंड भी। विधि सम्बन्धी विचार ‘डि लेजिवस’ में स्पष्ट किये गये हैं। यद्यपि विधि की संचिप्त परिभाषा ‘डि रिपब्लिका’ में दी गई है, “प्रकृति के अनुरूप उचित विवेक ही वास्तविक विधि है, सब व्यक्तियों में प्राप्य स्थिर, शाश्वत (विवेक) जो अपने आदेश के द्वारा कर्तव्य पूर्ति का आह्वान करता है और निषेध के द्वारा कपट को रोकता है।” सिसरो की यह परिभाषा मानवीय या राजकीय विधि की नहीं है जिसे मनुष्य बनाता है बल्कि प्राकृतिक विधि की है जो विवेक के स्वाभाविक लक्षण का परिणाम है जिसे दैवी विधि कहा जा सकता है। यह प्राकृतिक विधि के स्टाइक सिद्धांत का वर्णन है। सिसरो कहता है कि सामान्य रूप से हम राज्य के आदेश को ही विधि मानने लगे हैं किन्तु एक बुद्धिमान व्यक्ति के लिये विधि की यह परिभाषा उचित नहीं है। वह एक ऐसे नियम की खोज करना चाहता है जो राज्य के लिखित नियमों से ऊपर है और जिसकी स्थापना इनसे युगो पूर्व हुई थी, जो राज्य से पहले है और परे भी। मनुष्य का विवेक स्वयं ही उचित और अनुचित का अन्तर स्थापित कर लेता है। विवेक मनुष्य का स्वाभाविक गुण है। अतः उचित-अनुचित का यह अंतर राज्य से पहले से है। यही प्राकृतिक विधि है। सिसरो कहता है कि मनुष्य ही ऐसा प्राणी है जो विवेक में ईश्वर का हिस्सेदार है। विवेक सबसे महान् गुण है जो ईश्वर

और मनुष्य में समान रूप से पाया जाता है। सिसरो ईश्वर की कल्पना विवेक के रूप में ही करता है। विवेक का दूसरा अर्थ है—स्वनियंत्रण, अनुशासन या बन्धन। यह ईश्वर के इस विशाल निर्माण में स्पष्ट है। विश्व में हर वस्तु, हर क्रिया नियमित है। प्रकृति जगत के नियम स्पष्ट और निश्चित हैं और कोई भी क्रिया इन नियमों का खंडन नहीं करती। यह ईश्वरीय विधान है। जब व्यक्ति ईश्वर के विवेक में हिस्सेदार है तो दैवी विधि में भी नियंत्रित होना चाहिये। इसी विधान को सिसरो दैवी विधि या प्राकृतिक विधि कहता है। इस विधि की विशेषताये इस प्रकार बतलाई गई हैं। यह विधि शाश्वत है, स्थायी है, एक ऐसी विधि जिस पर समय और काल का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। यह हर स्थान पर और हर काल में एक ही रूप में रहती है। ईश्वर का रूप नहीं बदलता, विवेक का निर्णय नहीं बदलता। अतः प्राकृतिक विधि भी नहीं बदलती है। यह संभव नहीं कि प्राकृतिक विधि रोम में कुछ हो, एथेंस में कुछ और, आज कुछ हो, कल कुछ और। इसका अस्तित्व हर राज्य में हर समय रहता है, चाहे हम उसका अनुभव करें या नहीं। यही विधि राज्य और राजकीय विधि का आधार है। यह राज्य की शक्ति से बाहर है, कोई भी राजा, सीनेट या जनसभा इसे बदलने का दुस्साहस नहीं कर सकती। यह विधि सर्वव्यापी है। हर व्यक्ति पर समान रूप से लागू होती है, राजा और प्रजा सभी इस विधि से शासित हैं। इस विधि का उल्लंघन ईश्वर के आदेश का उल्लंघन है, एक अधार्मिक कार्य है। यह विधि स्वाभाविक या प्राकृतिक है। इसे प्राप्त करने के लिये हमें न तो विधि संहिताओं का सहारा लेना पड़ता है, न वैधायिनी शक्ति के आदेश की प्रतीक्षा करनी पड़ती है। अज्ञानी पुरुष ही इसे इस प्रकार खोजते हैं। यह विधि मनुष्य के स्वभाव में पाई जाती है, मनुष्य की आत्मा का स्वाभाविक गुण है। विधि की यह कल्पना स्टाइक दर्शन से प्रभावित है। सर्वप्रथम स्टाइको ने ही प्राकृतिक और सर्वव्यापी विधि का वर्णन किया जो राज्य की सीमा से परे है। सिसरो ने इस सिद्धांत को स्पष्ट किया और अन्य कई विचारों को स्पष्ट करने के लिये इस सिद्धांत का सहारा लिया। विधि की इस व्याख्या ने सिसरो को विश्व-राज्य की कल्पना प्रदान की। 'विधि के प्रति सामान्य सहमति' से ही राज्य बनता है किन्तु प्राकृतिक विधि के प्रति संपूर्ण विश्व की सामान्य सहमति स्वाभाविक है इसलिये हम सब और ईश्वर भी एक ही राज्य के सदस्य हैं। विश्व-राज्य की कल्पना आकस्मिक अवश्य है किन्तु सैद्धांतिक रूप से क्रमबद्ध नहीं है। यदि यह विचार सत्य होने तो हमें अलग-अलग राज्यों की आवश्यकता क्यों पड़नी, राज्यों के बीच कलह और युद्ध क्यों होते हैं? सिसरो के इस विचार को यदि केवल आदर्श मान ले तो प्लेटो का पक्ष कुछ मजबूत हो जाता है। सिसरो के साथ इतना

स्वीकार किया जा सकता है कि सभी मनुष्य मूल रूप से समान हैं और यदि विश्व-राज्य की स्थापना की जा सके तो मानव जाति को अनेक शिताओं से मुक्ति मिल जायगी। रोम जैसे विस्तृत साम्राज्य में रहने के कारण विश्व-राज्य की कल्पना में विश्वास करना स्वाभाविक है किन्तु इस ओर बढ़ने के लिए कोई ठोस उपाय सिसरो ने नहीं बतलाया। यह सिद्धांत हमें केवल मानव समानता की ओर ही ले जाता है। विश्वव्यापी विधि का सिद्धांत रोम को राजनीतिक आवश्यकता थी। साम्राज्य के विभिन्न हिस्सों में अलग-अलग प्रचलित विधि को बदलकर संपूर्ण साम्राज्य में एक सामान्य विधि व्यवस्था लागू करना अत्यन्त आवश्यक था। यहां पर सिसरो और अरस्तू के दृष्टिकोणों में एक महत्वपूर्ण अंतर दर्शाना आवश्यक हो जाता है। सिसरो का तर्क राज्य की समान सदस्यता से व्यक्ति समानता की ओर ले जाती है किन्तु अरस्तू का तर्क इसके बिल्कुल विपरीत है। अरस्तू व्यक्ति को असमानता को स्वाभाविक मानकर चलता है और सीमित नागरिकता का समर्थन करता है। प्रकृति ने मनुष्य को असमान बनाया है इसलिये सभी राज्य बनने के योग्य नहीं हैं। यह बात भी स्मरणीय है कि अरस्तू ने विवेक को सभी मनुष्यों का स्वाभाविक गुण नहीं माना अन्यथा दासप्रथा का समर्थन करने की आवश्यकता न होती।

सिसरो यह मानता है कि मनुष्य राज्य में आने से पहले अनियमित जीवन व्यतीत नहीं करता था बल्कि उसका व्यवहार विवेक की आंतरिक शक्ति से नियंत्रित था। राज्य में मनुष्य 'प्राकृतिक विधि' की भावना को लेकर प्रवेश करता है। राज्य का निर्माण इस प्राकृतिक विधि के लिये ही होता है। विधायक, शासक और न्यायाधीश सभी इस विधि को लागू करने के लिये बाध्य हैं। विधायक इस व्यवस्था के विरुद्ध कोई नियम नहीं बना सकता और न्यायाधीश के अधिकारों का स्रोत भी यही प्राकृतिक विधि है। न्यायाधीश स्वयं विधि से बाध्य है और अपनी इच्छा से कोई निर्णय नहीं दे सकता। न्यायाधीश उन्हीं कार्यों को उचित और न्याय-संगत ठहरा सकता है जो इस विधि के अनुकूल हैं। न्यायाधीश के हाथ बंधे होते हैं और वह उसी प्रकार प्राकृतिक नियम के नियंत्रण में रहता है जैसे हम न्यायाधीश के नियंत्रण में रहते हैं। "न्यायाधीश बोलता हुआ कानून है और कानून शांत न्यायाधीश।" सिसरो का एकमात्र तात्पर्य यही है कि राज्य का संपूर्ण कार्य इस प्राकृतिक विधि के अनुकूल ही होना चाहिये।

विधि की यह व्याख्या हमें अधिकारों की ओर ले जाती है। यद्यपि सिसरो ने प्राकृतिक विधि को जितना स्पष्ट करने का प्रयत्न किया उतना प्राकृतिक अधिकारों के लिये नहीं किन्तु अधिकारों को विधि से अलग नहीं किया जा सकता। विधि स्वयं अधिकार की स्थापना करती है तथा उसे स्पष्ट और ठोस स्वरूप प्रदान करती है। विधि

की व्याख्या में सिसरो सबसे पहला प्राकृतिक अधिकार समानता को स्वीकार कर लेता है। सामान्य विधि में बंधे होने के कारण सबके अधिकार समान हैं और मानव समानता एक स्वाभाविक निष्कर्ष है। सिसरो वास्तव में अनेक आधुनिक सिद्धांतों का स्रोत है; वह हमें समानता, स्वतंत्रता और बंधुत्व के द्वार पर ले आता है। प्रकृति ने मनुष्य को समान ही नहीं बनाया बल्कि उन्हें बंधुत्व के बंधन में बांध दिया है। सभी मनुष्य ईश्वर से समानता के कारण आपस में संबन्धित हैं। यह वर्णन भारतीय दर्शन से समानता रखता है। मानव उत्पत्ति का वर्णन करते हुए सिसरो यह मानता है कि मनुष्य जाति का निर्माण ईश्वर ने किया और उसमें सभी भौतिक तत्व शामिल करने के बाद एक अपना तत्व भी शामिल कर दिया जिसे हम आत्मा कहते हैं। सिसरो यह दर्शाता है कि सद्गुणी जीवन मनुष्य और ईश्वर में समान रूप से पाया जाता है। “सद्गुण, वास्तव में सर्वोच्च शिखर तक विकसित और पूर्ण प्रकृति के अतिरिक्त कुछ नहीं है, इसलिये मानव और ईश्वर में समानता है। इस सत्य के नाते, और कौन सा नाता अधिक घनिष्ठ या स्पष्ट हो सकता था !” सिसरो समानता और बंधुत्व के अंतर को स्पष्ट नहीं कर पाता। इसी प्रकार समानता के नैतिक और वैधानिक स्वरूप का अंतर भी स्पष्ट नहीं कर पाया। प्राकृतिक विधि की कल्पना पर आधारित समानता नैतिक अधिक है, वैधानिक कम। प्राकृतिक अधिकार राज्य में पूर्व होने के नाते मानव स्वतंत्रता के भी समर्थक हैं। मनुष्य राज्य में कुछ (वैधानिक) मान्यताओं और कुछ अधिकार लेकर आता है और इन दोनों में वह राज्य के नियंत्रण से स्वतंत्र है। यह प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना है जिसे आगे चलकर जान लॉक ने स्पष्ट किया। मनुष्य का नैतिक अस्तित्व ही राज्य से पहले है इसलिये वह और उसके अधिकार राज्य से स्वतंत्र हैं। सिसरो के इन विचारों का प्रभाव केवल आनेवाले समय में ही नहीं बल्कि वर्तमान युग तक रहा। ईसाई धर्म की मानव समानता और आधुनिक व्यक्तिवाद का स्रोत इसी सिद्धांत में है। ‘डि लेजिबस’ में सिसरो ने इस प्राकृतिक विधि के आधार पर एक नागरिक और संवैधानिक विधिसंहिता की रचना करने का प्रयत्न किया है यद्यपि सिसरो की यह प्राकृतिक विधि रोमन विधि व्यवस्था से भिन्न नहीं है केवल उसमें कुछ परिवर्तन कर दिये गये हैं। प्रोफेसर डनिंग का कहना है, “सिसरो की तीन पुस्तकें जो हमारे सामने हैं, रोम की धार्मिक और राजनीतिक संस्थाओं पर टिप्पणी में अधिक कुछ नहीं है।” फिर भी सिसरो के विचारों से दो महत्वपूर्ण निष्कर्ष हमें प्राप्त होने हैं। पहला विचार है राज्य का वैधानिक स्वरूप जिसे हम आज तक मानने आ रहे हैं। विधि के बिना राज्य की कल्पना अपूर्ण है। दूसरा विचार है प्राकृतिक विधि जो राज्य की शक्ति में परे है और ऊपर भी। यह सीमित शासन और नागरिक अधिकारों का आधार आनेवाली सदियों में बना रहा। राज्य ही

एकमात्र विधि निर्माता नहीं है और नैतिक जीवन के लिये हम राज्य पर अवलंबित नहीं हैं। राज्य के अभाव में जीवन अव्यवस्थित, अनियमित और अराजक नहीं होगा। इसलिये हर कीमत पर, अपना सब कुछ समर्पित करके भी राज्य को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है।

सिसरो के विचार मौलिक नहीं हैं बल्कि स्टाइक विचारों को रोमन संस्थाओं के साथ मिलाने का ही प्रयत्न किया गया है। फिर भी राजदर्शन के इतिहास में उसका महत्व किसी भी दार्शनिक से कम नहीं है और उसका प्रभाव स्थायी रहा है। संपूर्ण मध्ययुग में सिसरो की रचनाएँ चिंतन का स्रोत बनी रही। समानता और बहुत्व की भावना ईसाई धर्म में शामिल हो जाने से मध्ययुग में संपूर्ण यूरोप में फैल गई। यह बात उल्लेखनीय है कि 'डि रिपब्लिक' १२वीं शताब्दी से १६वीं शताब्दी तक अप्राप्य नहीं लेकिन फिर भी मध्ययुग की रचनाओं में सिसरो के सभी महत्वपूर्ण विचार शामिल हो गये थे और इस ग्रन्थ के अनेक अंश शामिल कर लिये गये थे। इसलिये इस काल में भी सिसरो का प्रभाव बना रहा। सिसरो के माध्यम से ही हमें प्राचीन यूनानी विचार प्राप्त हुए। सिसरो का महत्व मेक्सी ने इन शब्दों में दर्शाया है, "उसके (सिसरो के) विचार दूसरों से लिये गये हैं, लेकिन उसने उन्हें अमरत्व दिया, जो इन विचारों के सृष्टिकर्ता न दे सके थे, क्योंकि उसने स्थायी साहित्य की रचना की, और एक बार कोई विचार सिसरो की रचना में शामिल हो जाने के बाद मनुष्य जाति की शास्त्रीय अभिव्यक्ति का अंग बन गया।" सिसरो के सिद्धांत में तीन निष्कर्ष महत्वपूर्ण हैं - राज्य जनता की शक्ति पर आधारित है, विधि के अनुसार संचालित होना चाहिये और नैतिक आधार पर न्यायसंगत कहा जा सकता है। यद्यपि सिसरो प्रजातंत्र का समर्थक नहीं फिर भी यह मानता है कि हर प्रकार का राज्य अपनी शक्ति जनता से ग्रहण करता है। क्रमिक विकास में यह विचार जनस्वीकृति और प्रजातंत्र का समर्थक बन गया। विधि के महत्व ने राजसत्ता को सीमित करने में महत्वपूर्ण योग दिया। विधि निर्माता होते हुए भी शासक स्वयं एक विधि से सीमित है। प्राकृतिक विधि का यह महत्व राज्य को एक नैतिक और विवेकशील आधार प्रदान करता है क्योंकि प्राकृतिक विधि-विवेक की उत्पत्ति है।

रोमन विचारों का वर्णन करते हुए सेनेका (Seneca) का उल्लेख करना भी आवश्यक हो जाता है। ईसा पूर्व ४ में उसका जन्म हुआ और ६३ ईस्वी में देहान्त हो गया। पौलोवियस और सिसरो ने रोम के जिस सचिवान की प्रशंसा की थी उस मिश्रित शासन का पतन सेनेका ने देखा। रोम का गणतंत्र सिसरो के जीवन-काल में ही भ्रष्ट हो चुका था, किन्तु फिर भी सिसरो को यह विश्वास था कि रोम की प्रतिभा गणतंत्र

के माध्यम से ही पुनः प्राप्त की जा सकती है। किन्तु कुछ समय के बाद रोम में एकतंत्र की स्थापना हो गई। सिसरो गणतंत्र के अंतिम दिनों का विचारक है और सेनेका राजतंत्र के प्रारम्भिक वर्षों का। यद्यपि सेनेका भी स्टाइक विचारों से प्रभावित है और रोमन गणतंत्र के युग को स्वर्णयुग मानता है किन्तु सिसरो की तरह इस बात की आशा नहीं करता कि गणतंत्र पुनः स्थापित करके वह प्रतिभा पुनः प्राप्त की जा सकती है। सेनेका रोम के सम्राट नीरो (Nero) के दरबार में मंत्री था इसलिये वह रोम की प्रत्येक कमजोरी को अच्छी तरह जानता था। रोमन नागरिकों का चरित्र इतना गिर चुका था, धृष्टता, भ्रष्टाचार और अनाचार इतना अधिक बढ़ गया था कि नीरो जैसे अत्याचारी शासक के विरोध की आशा भी जनता से नहीं की जाती थी। रोम के निवासी नीरो के अत्याचारों को चुपचाप सहन कर रहे थे। जनसाधारण की राजनीतिक क्षमता और शासन की योग्यता से लोगों की श्रद्धा उठ चुकी थी। गणतंत्र की पुनः स्थापना की बात कोई नहीं सोचता था। सेवाद्वय कहते हैं कि उनके सामने “प्रश्न यह नहीं था कि निरंकुश शासन (Despotism) होना चाहिये या नहीं बल्कि यह कि निरंकुश शासक (despot) कौन होना चाहिये?” ऐसे वातावरण में राजनीतिक चिन्तन के विकास की कोई आशा नहीं की जा सकती। राजनीति के माध्यम से उन्नति करने में लोगों को विश्वास नहीं रह गया था और सक्रिय राजनीति में कोई आकर्षण व गौरव नहीं रह गया था। कुशल और ईमानदार राजनीतिज्ञ चाहते हुए भी सामाजिक कमजोरियों को दूर नहीं कर सकता था क्योंकि न तो शासक उसके साथ था, न प्रजा अपनी बुराइयों को त्यागने के लिये तैयार थी। सेनेका के जीवन की यही विवशता थी, चाहते हुए भी वह कोई सुधार नहीं कर पा रहा था। इन परिस्थितियों में भी ज्ञानी व्यक्ति सामाजिक समस्याओं से मुँह मोड़कर निष्क्रिय तो नहीं बैठ सकता, न अरण्य योग (Retirement to jungle) ही ग्रहण किया जा सकता है। सेनेका ने बुद्धिजीवियों को राजनीति की अपेक्षा सामाजिक और धार्मिक क्षेत्र में ही सुधार कार्य करने का परामर्श दिया। स्टाइक दर्शन में और सिसरो की रचनाओं में दो पृथक् विधियों और व्यवस्थाओं का उल्लेख हो चुका था—नागरिक राज्य (Civil State) जिसकी भौगोलिक सीमाएँ निश्चित हैं और विश्व-राज्य जो असीम है। समस्त मानव जाति और ईश्वर इस विश्व-राज्य के सदस्य हैं। सेनेका ने विद्यमान राज्य से विच्छेद होकर इस ईश्वरीय राज्य का ही सहारा लिया। यह कोई काल्पनिक व्यवस्था नहीं है बल्कि सेनेका इस आधार पर राज्य और समाज का अंतर करता है और सामाजिक व नैतिक जीवन में सुधार करने का परामर्श देता है। प्राचीन व्यवस्था का वर्णन करते हुए सेनेका लिखता है, “प्राचीन स्वर्णयुग में शासन बुद्धिमान व्यक्तियों के हाथ में था। वे अपनी शक्ति को नियंत्रित रखते थे। और

शक्तिहीन को शक्तिशाली से मुग्धित रखते थे । ... इनके लिये शासन, एक सेवा थी, राजसत्ता का उपयोग नहीं । कोई शासक अपने अधिकारो का उपभोग उनके विरुद्ध नहीं करना चाहता था जिनमें (प्रजा) उन्हें ये अधिकार हुए थे ।” इस प्रकार के समाज में स्वाभाविक रूप से राजनीतिक और सामाजिक उत्तरदायित्व एक दूसरे के पूरक थे । किन्तु जहाँ शासक ही भ्रष्ट हो जावे, समाज के रक्षक ही समाज के भक्षक बन जावे, वहाँ राजनीतिक और सामाजिक क्षेत्रों का पृथक्करण ही लाभदायक है । जो मनुष्य समाज का पथ-प्रदर्शन करता है वह शासक से महान् है क्योंकि समाज का क्षेत्र राज्य में अधिक व्यापक और अधिक महत्वपूर्ण है । इस विचार में एक महत्वपूर्ण संदेश छिपा हुआ है कि मनुष्य की सेवा ही ईश्वर की सबसे बड़ी आराधना है । यही विचार आगे चलकर ईसाई धर्म में शामिल हो गया । सेनेका के विचारों और ईसाई धर्म के आधारों के बीच इस समानता के कारण ही सेनेका का अध्ययन चर्च के धर्मगुरुओं के साथ किया है ।

सेनेका ने मानव-स्वभाव का जो चित्रण किया है वह आश्चर्यजनक रूप से हसो के वर्णन से मिलता है । मानव इतिहास का स्वर्णिम युग पूर्व-राजनीतिक अवस्था है । राज्य की स्थापना से पूर्व मनुष्य का जीवन मधुर, आकर्षक और शान्त था । जीवन के इन आकर्षणों का कारण बौद्धिक राजनीतिक पूर्णता नहीं थी बल्कि बालमुलभ अज्ञान का आनंद । मनुष्य मुझे इसलिये था कि उसे ऐश्वर्य व सम्यता की अनावश्यक स्थिति का ज्ञान नहीं था, जीवन अत्यन्त सरल था और सुख आसानी में प्राप्त हो जाता था । सम्यता के विकास से आवश्यकताएँ जितनी बढ़ती जाती हैं मुख उतना ही कठिन होता जाता है । इस आनन्दमय अवस्था का कारण मपत्ति और लालच का अभाव है । मनुष्य में जब तक ईर्ष्या, घृणा, स्वार्थ और अन्य बुराइयाँ नहीं थी शासन की जरूरत ही नहीं थी किन्तु मपत्ति के साथ लालच, स्पर्धा और अनेक अवगुणों का उदय हुआ और कानून तथा राज्य की आवश्यकता हुई । यूनानियों के लिये राज्य नैतिकता का प्रतीक और पूर्णता का माध्यम था किन्तु सेनेका के लिये बुराइयों का प्रतीक है । मनुष्य की इन कमजोरियों पर रोक लगाने के लिये ही राज्य में बल की आवश्यकता होती है । नागरिकता और नैतिकता का विभाजन शुरू हो गया किन्तु राजनीति को स्वतंत्र अस्तित्व प्रदान करने के लिये नहीं बल्कि उसे शीघ्र ही धर्म के नये बंधन में बांध देने के लिये । सेनेका के इन विचारों का मूल आधार उसका निराशावाद था । स्वयं ईमानदार और परमार्थी होते हुए भी सेनेका मंत्री बनकर नीरो जैसे स्वार्थी, भ्रष्ट व अत्याचारी शासक को न सीमित कर सका, न राजनीतिक अव्यवस्था में सुधार कर सका । नीरो की मनमानी और नागरिकों की विवशता

से हताश होकर सेनेका यह भी भूल गया कि यह अव्यवस्था, यह पतन सामयिक है ; उन्नति करना और अपने आचरण को सुधारते रहना मनुष्य का स्थायी स्वभाव है ।

सेनेका रोम की परम्परा से विल्कुल अलग है । उसके विचारों में न तो प्राकृतिक विधि का महत्व है, न प्राकृतिक अधिकारों का । पूर्वराजनीतिक अवस्था में संपत्ति के अस्तित्व को न मानना भी रोम की दार्शनिक परम्परा के विपरीत है । किन्तु नीरो, जो बादशाह अपनी राजधानी को जलता हुआ देखकर भी सगीत में मग्न रहे उसके मंत्री में राज्य की परम्पराओं के प्रति क्या सम्मान रह सकता है ? जहाँ शासक ही भ्रष्ट बन जाये विधि का गुणगान किसे अच्छा लगेगा ? सेनेका के विचार पलायनवाद के स्पष्ट प्रमाण हैं । राजनीति, राज्य-विधि सब से आस्था उठ जाने के बाद सेनेका ने मानव सुख का नया मार्ग खोजना चाहा । राज्य से विलग होकर भी हम अपने सुख, अपने विकास और नैतिक सुधार के लिये कार्य कर सकते हैं । मूल रूप में सेनेका नैतिक-सुधारक है, राजनीति का दार्शनिक नहीं, फिर भी उसके विचार आनेवाले युग की भाँकी प्रस्तुत करने हैं जहाँ मनुष्य के कल्याण की खोज राज्य के क्षेत्र से बाहर की गई । भ्रष्ट राज्य की शक्ति का क्रमशः पतन होता गया, राज्य का महत्व कम होता गया और सदियों तक राज्य धार्मिक संगठन के अधीन बना रहा और शासक धर्म-गुरुओं के हाथ की कठपुतली बने रहे । राज्य को अपनी शक्ति पुनः प्राप्त करने के लिये संघर्ष करना पड़ा । चर्च ने मनुष्य को कल्याण का मार्ग दर्शाया और उन्हें दूसरे जीवन में मुक्ति प्राप्त करने का साधन प्रदान किया । राजनीति दर्शन के इतिहास में सेनेका का उल्लेख इसलिये महत्वपूर्ण हो जाता है कि उसके बिना उम परिवर्तन को नहीं समझा जा सकता जो रोमन युग से मध्य युग में हुआ । सेनेका का दर्शन राजदर्शन के इतिहास में अधिकांशपूर्ण युग के आने की चेतावनी है ।

रोम के महत्व का सही मूल्यांकन रोम के विधिशास्त्रियों के अध्ययन के बिना नहीं किया जा सकता है । वर्तमान युग को रोम की मूल देने वाली विधि है, राजदर्शन नहीं । रोम के विधिशास्त्री सही अर्थ में दार्शनिक नहीं थे । उनका क्षेत्र विधियों का सकलन और व्याख्या करना था किन्तु इस व्याख्या में अनेक राजनीतिक विचारों का स्पष्टीकरण हुआ और राज्य का नया स्वरूप निर्मित हुआ । नैतिक संस्था के स्थान पर राज्य वैधानिक संस्था बन गया । राज्य के इस वैधानिक स्वरूप से ही हम परिचित हैं और रोमन विधिशास्त्र (Jurisprudence) पर ही आधुनिक यूरोप की विधि और न्याय व्यवस्था निर्मित है । मेवाडन का विचार है कि रोम के विधिशास्त्रियों के प्रभाव से “विधि-युक्त तर्क - व्यक्ति के अधिकार और शासकों के न्यायसंगत अधिकार के रूप में तर्क - राजनीतिक सिद्धांत की सर्वस्वीकृत प्रणाली बन गई ।” इन विधिशास्त्रियों की

रचनाये ५३३ ईस्वी में सम्राट जस्टीनियन ने संकलित कराई थीं यद्यपि इनका निर्माण ईसा के बाद दूसरी और तीसरी शताब्दी में कुछ विद्वान विधिशास्त्रियों के द्वारा किया गया था। यह विधियाँ किसी शासक द्वारा निर्देशित या निर्मित नहीं थी।

रोमन राज्य के आरंभिक दिनों में धर्म ही विधि का स्रोत था किन्तु जैसे-जैसे रोमन साम्राज्य का विस्तार होता गया, नई जातियाँ और नये धर्म राज्य में शामिल होते गये, विधि को अधिक व्यापक आधार की आवश्यकता हुई जिसे ये नये वर्ग भी स्वीकार कर सकें। गेयस (Gaius), मार्सियन (Marcian) तथा अन्य कई विधिशास्त्रियों ने यह आधार निर्धारित किये किन्तु वे सिसरो के विचारों से इतने अधिक प्रभावित थे कि इनके विचारों में अधिकतर सिसरो के विचारों की पुनरावृत्ति पाई जाती है। अनेक धर्मसंप्रदायों को एक ही कानून के अंतर्गत लाने के लिये धर्म के स्थान पर विवेक को विधि का आधार मानना आवश्यक हो गया। विभिन्न मान्यताओं को एक सत्ता के अंतर्गत लाने के लिये सिसरो और स्टाइक विचारधारा का सहारा लिया गया जिन्होंने विश्ववन्धुत्व का प्रचार किया था। विवेक संपूर्ण मानव समूह का सामान्य लक्षण है। मनुष्यों का धर्म चाहे जो भी हो विवेक के आदेश सबके लिये समान होते हैं इसलिये एक व्यापक समाज में एकता का आधार विवेक ही हो सकता है।

रोमन विधिशास्त्रियों ने सामान्य रूप से तीन प्रकार की विधियों का उल्लेख किया है। सबसे पहले नागरिक विधि (Jus Civil) है, जो शासक या संप्रभु के द्वारा बनाई जाती है और किसी विशेष राज्य की सीमा में ही प्रचलित होती है। दूसरी अंतर्राष्ट्रीय विधि (Jus Gentium) और तीसरी प्राकृतिक विधि है (Jus Naturale)। सिसरो ने अंतिम दो वर्गों को समरूप माना है, जो प्राकृतिक है वह सर्वव्यापी है, शास्वत है, देश और काल में परिवर्तित नहीं होती। यही विधि समस्त राष्ट्रों में समान रूप से प्रचलित है। बाद में आनेवाले विधिशास्त्रियों ने इन दोनों में अंतर स्थापित किया यद्यपि यह अंतर पूर्णरूप से स्पष्ट नहीं हो सका है। दो अलग नामों के प्रयोग के बारे में जार्ज सेवानन का यह यह विचार है कि आरंभिक अवस्था में 'अंतर्राष्ट्रीय विधि' शब्द विधिशास्त्रियों के साथ अधिक लोकप्रिय था और 'प्राकृतिक विधि' का प्रयोग दार्शनिकों के साथ। इन दोनों का अर्थ ऐमे नियमों से था जो राजकीय सीमा को तोड़कर संपूर्ण मानवजाति पर समान रूप से लागू होते हैं। इन दोनों वर्गों का अंतर ईसा के बाद तीसरी शताब्दी में अल्पियन (Ulpian) के साथ शुरू होता है। अंतर करने का मूल आधार नैतिक और सामाजिक व्यवस्था की आलोचना थी। प्रायः सभी रोमन राज्यों में दास प्रथा प्रचलित थी और न्यायसंगत भी मानी जाती थी जबकि विवेक के आधार पर इसे उचित नहीं दर्शाया जा सकता था। इसका अर्थ यही हुआ कि जो

नियम सभी जातियों में प्रचलित है वह हमेशा विवेकशील नहीं होता, जो विवेकशील नहीं है वह प्राकृतिक विधि नहीं कही जा सकती। अंतर्राष्ट्रीय विधि भी अनुचित और विवेकहीन हो सकती है इसलिये दोनों के बीच अंतर किया गया। अंतर्राष्ट्रीय विधि वह नियम है जो सभी राज्यों में समान रूप से पाये जाते हैं और प्राकृतिक विधि वह जो विवेक के आधार पर होना चाहिये। किसी राज्य में प्राकृतिक विधि का प्रचलित होना आवश्यक नहीं है, यह वास्तव में एक नैतिक व्यवस्था है। सभी नियमों से श्रेष्ठ एक विवेकशील, शास्वत और सर्वव्यापी विधि है जो अन्य नियमों का स्रोत भी है। राज्य की विधि को हम इसी विधि के अधिक से अधिक अनुकूल बनाने का प्रयत्न करते हैं। यह विचार निश्चित और स्पष्ट रूप में स्वीकार किया गया कि यदि राज्य की कोई विधि प्राकृतिक विधि के अनुकूल नहीं है तो वह अनुचित है और उसमें परिवर्तन कर देना चाहिये। विवेकशील आधार पर इन विधिशास्त्रियों ने प्राकृतिक विधि की एक सूची तैयार करने का प्रयास किया। इस सम्प्रदाय में यह विश्वास प्रचलित रहा कि नागरिक विधि का स्रोत प्राकृतिक विधि है और शासक के अधिकार प्राकृतिक विधि से सीमित हैं। सिसरो की तरह ये विधिशास्त्री भी यह मानते थे कि राजा की शक्ति जनता से प्राप्त की गई है और राज्य जनता की संपत्ति है किन्तु अत्याचारी शासन के प्रतिकार का उल्लेख इन विचारों में नहीं पाया जाता।

रोमन युग में राज्य का इतिहास एक नये अध्याय में प्रवेश करता है। राज्य का अस्तित्व यूनानी युग में नैतिक जीवन के कारण था और राजनीतिक शक्ति नैतिकता से सीमित थी। नगर-राज्य के सरल जीवन में नैतिक भावना अधिक शक्तिशाली थी किन्तु रोम के विशाल साम्राज्य में यह संभव नहीं था। नगर के जीवन में व्यक्तिगत संपर्क के कारण सामाजिक व्यवस्था और नैतिक भावना अधिक महत्वपूर्ण हो जाती है। यूनानियों के लिये राज्य शासक नहीं, निर्देशक था। रोम के विशाल साम्राज्य में व्यक्तिगत संपर्क का महत्व कम हो गया, एक ही राज्य में अनेक धर्म और सामाजिक व्यवस्थाएँ शामिल हो गईं जिनके नैतिक नियम और विश्वास भी अलग-अलग थे। संपूर्ण साम्राज्य में केवल एक ही शक्ति उभयनिष्ठ थी—राजनीति शक्ति। इसलिये नैतिक और सामाजिक बंधनों की अपेक्षा राजनीतिक बंधनों का महत्व बढ़ गया। राज्य का आधार बदल गया। राज्य विधि पर आधारित है और विधि से ही सीमित है। शासक विधि निर्माता होते हुये भी स्वयं एक श्रेष्ठ विधि से सीमित है इसलिए प्राकृतिक विधि के सिद्धांत को स्वीकार करना और स्पष्ट करना आवश्यक था। रोमन विचारकों ने दो विधि व्यवस्थाओं की आवश्यकता महसूस की। एक ऐसी विधि जो संपूर्ण साम्राज्य में स्वीकृत हो सके, साम्राज्य के सभी निवासियों की मान्यताओं के अनुकूल हो और

दूसरी ऐसी विधि जो विधि निर्माता को भी सीमित कर सके। इसके अतिरिक्त दोनों विधियों में सामञ्जस्य भी आवश्यक है। इन सभी समस्याओं का हल यूनानी दर्शन में प्राप्त हुआ। स्टाइक विचारको ने प्राकृतिक विधि और विश्वव्युत्पत्ति का उद्घेय किया था जिसका आधार विवेक था और इनमें भी पहले प्लेटो और अरस्तू यह स्वीकार कर चुके थे कि 'विधि शुद्ध विवेक है।' रोमन विधिशास्त्रियों ने इस प्राकृतिक विधि को रोमन विधि से मिश्रित करने का प्रयत्न किया। रोमन विचारकों के सामने अनेक ऐसे प्रश्न उपस्थित थे जिनका यूनानी जीवन में कोई अस्तित्व नहीं था। निश्चित विधि, व्यक्तिगत अधिकार, मप्रभुता, संवैधानिक विधि और सामाजिक समझौते के विचार रोमन युग की महत्वपूर्ण देन हैं। एक ओर रोमन विचारको ने राज्य को विधिनिर्माता बनाया जो स्वरूप में यूनानी युग में कभी प्राप्त नहीं था, विधि को निश्चित स्वरूप और ठोस आधार प्रदान किया। दूसरी ओर व्यक्तिगत अधिकार और सीमित शासन का विचार भी ग्रहण किया। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त ने यह विचार प्रदान किया कि राज्य एकमात्र विधि दाता नहीं है और मनुष्य शांति और व्यवस्थित जीवन के लिए राज्य पर पूर्ण ने निर्भर नहीं है। मनुष्य में विवेक है जो उसे विधि प्रदान करता है और विधि देवी है। राज्य ने पहले भी मनुष्य को यह विधि प्राप्त थी और पूर्वराजनीतिक अवस्था में जीवन अनियमित, अव्यवस्थित और अराजक नहीं था इसलिए राज्य को बनाये रखने के लिये अपने सारे हितों और अधिकारों का समर्पण करना आवश्यक नहीं है। हॉब्स ने जिन आधारों पर निरंकुश एकतन्त्र का समर्थन किया उनके खंडन की पूर्ण सामग्री रोमन विधिशास्त्र में उपस्थित है। यद्यपि रोमन विचारको ने स्पष्ट रूप से सामाजिक सविदा को स्वीकार नहीं किया फिर भी वे यह मानते हैं कि मनुष्य राज्य में कुछ विधियाँ लेकर प्रवेश करता है। अतः राज्य की शक्ति का सीमित होना और कुछ मूल अधिकारों की स्वीकृति अनिवार्य हो जाती है। इन सभी विचारों का समकालीन प्रभाव जो भी रहा हो, वर्तमान युग इन विचारों से प्रत्यधिक प्रभावित है। वर्तमान युग में राज्य के जिस निगमात्मक (Corporate) स्वरूप को स्वीकार किया जाता है वह रोमन विधिशास्त्र की ही देन है। रोमन विधि में राज्य के व्यक्ति पर और व्यक्ति के राज्य के विरुद्ध अधिकारों का वैधानिक स्पष्टीकरण किया गया। गैटिल के शब्दों में, रोमन विधि में "राज्य एक वैधिक व्यक्ति (Legal Person) है जिसकी सत्ता की निश्चित सीमाएँ हैं, और हर नागरिक एक विधिक व्यक्ति है जिसके अपने अधिकार हैं जिनकी रक्षा अन्य व्यक्तियों और सरकार के अवैध आक्रमण से की जानी चाहिये।"

निश्चित विधि (Positive Law) भी रोम की एक महत्वपूर्ण विधि है। यूनानी ग्रन्थों में न तो निश्चित विधि का उल्लेख मिलता है, न यूनान के नगर-राज्य विधि निर्माता कहे जा सकते हैं। जीवन का दृष्टिकोण नैतिक था और अधिकांश लोग नैतिक नियमों का पालन स्वभावतः करते थे क्योंकि यह सद्गुणी जीवन का मार्ग था। प्लेटो की 'लॉज' में अवश्य विधि प्रधान राज्य का उल्लेख मिलता है किन्तु न तो विधि को निश्चित किया गया है न शासक को विधि निर्माण का कार्य ही सौंपा गया। रोमन सभ्यता के आरम्भिक दिनों में भी विधि का आधार धर्म और परम्पराओं को माना जाता था किन्तु ईसा से ४५० वर्ष पूर्व ही प्रचलित विधियों को सकलित करने का पहला प्रयास किया गया। सभी विधियों को बारह अभिलेखों (Twelve Tables) में सकलित कर दिया गया और इसके साथ ही निश्चित विधि (Positive Law) का युग आरम्भ होता है। यद्यपि इन अभिलेखों में केवल परम्परागत नियमों को ही शामिल किया गया था किन्तु निश्चित, स्पष्ट और सहित (codified) विधि का यह आरम्भ माना जा सकता है। इन विधियों का उल्लघन राज्य के द्वारा दंडनीय बन गया और राज्य को इन विधियों की व्याख्या का अधिकार प्रदान किया गया। इस प्रकार राज्य विधि का संरक्षक बन गया और कालांतर में निर्माता भी बन गया। निश्चित विधि का निर्माण हुआ और उसका निर्माता सप्रभु बन गया। आधुनिक युग को रोम की यही सबसे महत्वपूर्ण देन है। यूरोप ने अपने विधि सिद्धांत और सप्रभुता तथा राजनीति संस्थाओं के आधार रोम में ही प्राप्त किये और संपूर्ण विश्व को प्रदान कर दिये। यद्यपि रोम की अपेक्षा यूनान में दार्शनिक प्रतिभा अधिक थी किन्तु वर्तमान संस्थायें और मान्यताएँ यूनान की अपेक्षा रोम के अधिक निकट हैं। यूनानी नगर-राज्यों की अपेक्षा रोमन साम्राज्य की संस्थाएँ और विचार विशाल और बहुजातीय राज्य के लिये अधिक उपयोगी हैं। यूनान के जीवन और दर्शन में असमानता बौद्धिक श्रेष्ठता की भावना अधिक महत्वपूर्ण थी, रोम ने समानता और बहुत्व का प्रचार किया जो आधुनिक राज्यों के अनुकूल है इसीलिये गैटिल ने लिखा है कि यूनान के बाद 'आधुनिक लोकतन्त्रात्मक राष्ट्रीय राज्यों के विकास से पहले रोम का कार्य आवश्यक था।'

पौपतंत्र का उदय

(Rise of Popacy)

रोमन साम्राज्य के विघटन और रोमन प्रभुता के समाप्त होने के बाद यूरोप में एक नया युग आरंभ होता है जिसमें ईसाई धर्म और सभ्यता का समुदाय बहुत महत्वपूर्ण है। नीचे के ज्ञान काय में जनता सभ्यता के विकास को देख रही थी, लेकिन यह सौम्य विचारक जसकल्याण की गीत राजनीति में हटकर अन्यत्र ध्यान देने की जरूरत है। और दूसरी ओर रोम में ईसाई धर्म का प्रचार दिन प्रतिदिन बढ़ रहा था। रोमन धर्म के ईश्वरी में विश्वास करना था और हर बात के निम्ने एक सत्य देखा पड़ने के। ईसाई धर्म एकेश्वरवाद का समर्थक था, मानव समानता का प्रचारक था और रोम की दस्त जनता को स्वयं का स्वतंत्र दिखाना रहा था। ईसा के समर्थकों पर विभिन्न श्रद्धाचार किये गये, ईसाई धर्म का प्रचार उनका ही अधिक हुआ। मर्यादा ईसा के विचारों के प्रचार ने रोम की धार्मिक भावनाओं में दृढ़ परिवर्तन हुआ किन्तु सभ्यता पर दृष्टान्त सर्वत्र विचार का प्रभाव हुआ। फिर भी यह कहना उचित नहीं होगा कि रोमन सभ्यता का अंत हो गया। जहां कि मेरवी ने लिखा है, वास्तव में "रोमन और ईसाई विचारों और सभ्यताओं का मिश्रण इस प्रकार हुआ कि वास्तव में विश्व की सामाजिक और राजनीतिक गति को नई राह मिली।

ईसाई धर्म के विस्तार के इतिहास में हमारा प्रत्यक्ष संबंध नहीं है और न इस विस्तार पूर्वक उनका अध्ययन ही किया जा सकता है। फिर भी राजदरशन या राजनीतिक सभ्यताओं का इतिहास ईसाई धर्म के उदय के बिना पूर्ण नहीं हो सकता। जेम्स जार्ज सैवार्ड ने लिखा है, "राज्य ने स्वतंत्र, मानव के धार्मिक हितों का निगमन करने वाली संस्था के रूप में ईसाई चर्च का उद्भव राजनीति और राजदरशन के निम्ने आश्चर्य यूरोप के इतिहास में सबसे क्रान्तिकारी घटना कहा जा सकता है।" ईसाई धर्म ने जिन सिद्धांतों का समर्थन किया वे पूर्ण रूप में नये नहीं थे बल्कि रोमन और स्टारक विचारों की ही देन थे। स्टारक लोगों की तरह ईसाई प्रचारक भी प्राकृतिक विधि, विश्व-राज्य, मानव समानता और विश्व-वधुत्व का समर्थन करने थे। नवीन सभ्यता पत्र (New Testament) में ही ईसाई धर्म के तीन आधारभूत सिद्धांतों का उल्लेख

मिलता है। सर्वप्रथम रोमन प्राकृतिक विधि का प्रभाव हमें मिलता है। मानव आचरण के कुछ ऐसे नियम हैं जो मनुष्य अपनी अतरात्मा या अपने विवेक में ही प्राप्त करता है। सत पाल ने गैर-यहूदियों का वर्णन करते हुए कहा कि वे स्वभाव में ही विधि द्वारा निर्देशित हैं। समानता और विश्व-बधुत्व के स्टाइक विचारों का प्रभाव भी स्पष्ट रूप से मिलता है। ईसाई धर्म यह मानता है कि ईसाई धर्म को मानने वाले सभी लोग एक ही पिता की मतान हैं इसलिये एक समान हैं। ईसाई धर्म का तीसरा सिद्धांत है राज्य की दैवी उत्पत्ति। विधि का पालन केवल राजनीतिक, नैतिक या सामाजिक कर्तव्य नहीं है बल्कि धार्मिक कर्तव्य है।

आरम्भिक वर्षों में ईसाई धर्म राजनीति से अलग था और सत्ता में उसका कोई विरोध नहीं था। क्राइस्ट ने स्वयं कहा था, "वह चीजें जो नीजर को ह नीजर को सौं दो, और जो ईश्वर की हैं ईश्वर को सौंप दो।" महात्मा ईसा ने शासक के विरुद्ध किसी भी पटयत्र में शामिल होने में इन्कार कर दिया था। सत पाल ने भी कहा कि दुनिया में जो शक्तियां हैं सब ईश्वर की दी हुई हैं, अतः राजा की शक्ति का विरोध भी अधर्म है और दैवी प्रकोप का शिकार होगा। राजनीतिक शक्ति मानव स्वभाव की बुराइयों को रोकने के लिए है इसलिये जो बुरा कार्य नहीं करते उन्हें राज्य में भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है। सत पाल ने स्पष्ट रूप से राजा को "ईश्वर का मंत्री" कहा जिसे बुराईयां रोकने की शक्ति दी गई है। यह विचार रोमन सिद्धांत का विरोधी है। रोमन लोग राज्य को जनता की शक्ति में उत्पन्न मानते थे जबकि ईसाई धर्म ने इस शक्ति का स्रोत ईश्वर को माना। यूरोप में ईसाई धर्म ही दैवी उत्पत्ति के सिद्धांत और राजा के ईश्वरीय अधिकारों का प्रणेता है। ईसा के बाद ५४ में ३२३ के बीच ईसाई धर्म एक धार्मिक और राजनीतिक आन्दोलन बन गया। ईसाई धर्म का मुक्ति सदेश रोमन साम्राज्य की गरीब और आक्रान्त जनता को आकर्षित करने में सफल हुआ। रोमन शासक नीजर के प्रति पूर्ण निष्ठा चाहते थे और ईसाई धर्म ईश्वर को सर्वोच्च शक्ति मानता था। इन प्रकार रोमन शासकों ने ईसाइयों के धार्मिक विश्वास को राजद्रोह और ईसाइयों ने रोमन शासकों की राजनिष्ठा को अनीश्वरवाद और अधर्म मानना शुरू कर दिया। ईसाई धर्म के प्रचारकों ने यद्यपि राज्य की अवज्ञा का प्रचार कभी नहीं किया फिर भी जनता की निष्ठा को विभक्त अवश्य कर दिया। नीजर को उन्नता हिस्सा देने के लिये तो तैयार थे किन्तु ईश्वर का हिस्सा भी चाहते थे और ईश्वर राजा के ऊपर है, इस भावना को रोम के सम्राट सहन नहीं कर सकते थे।

रोमन और स्टाइक सिद्धांतों का समर्थन ईसाई धर्म को प्राप्त हुआ। दोहरी विधि व्यवस्था के आधार पर प्रत्येक मनुष्य दो राज्यों का सदस्य है। यह रोमन सिद्धांत

व्यावहारिक रूप में परिणित किया जाने लगा और देवी विधि के अनुरूप देवी राज्य का उल्लेख किया जाने लगा। धीरे-धीरे देवी राज्य का स्थान चर्च ने ही ले लिया। जैसे-जैसे चर्च का संगठन मजबूत होना गया और ईसाई धर्म की लोकप्रियता बढ़ती गई एक नया प्रश्न सामने आता गया। चर्च और राज्य के संबंधों को संतुलित और निर्धारित करने की आवश्यकता महसूस होने लगी। चर्च की लोकप्रियता के विस्तार का अर्थ था राज्य के प्रति निष्ठा का विभाजन। मानवीय शक्ति की अपेक्षा ईश्वरीय शक्ति का पालन अधिक आवश्यक है। राज्य केवल इस जीवन पर अधिपत्य रखता है परन्तु धर्म आने वाले जीवन पर भी। धार्मिक कार्य में मानवीय शक्ति का हस्तक्षेप अपेक्षित नहीं था इसलिये चर्च ने धार्मिक क्षेत्र में स्वतंत्रता की कामना की। यह राज्य की शक्ति को सीमित करने का और एक निश्चित क्षेत्र में राज्य में स्वतंत्रता मागने का पहला प्रयास था और आगे चलकर चर्च ने यह स्वतंत्रता प्राप्त भी कर ली। राज्य की शक्ति को इस प्रकार सीमित करने का यह प्रयास अत्यंत महत्वपूर्ण है। सेवाइन के विचार से तो 'यदि नैतिक और धार्मिक मस्थाओं की कल्पना राज्य और वैधानिक बंधनों ने स्वतंत्र और परे न की गई होती, तो इस बात की कल्पना करना कठिन है कि यूरोपीय राजदर्शन में स्वतंत्रता वह हिस्सा ले सकती है जो उसने लिया।'।

रोम का साम्राज्य विच्छिन्न होने से अनेक छोटे और कमजोर राज्यों की स्थापना हुई। एश्वर्य, भ्रष्टाचार और आपसी कलह में साम्राज्य की शक्ति कमजोर पड़ती जा रही थी और राजसत्ता समाज में स्थाई व्यवस्था बनाये रखने में कठिनाई महसूस कर रही थी। दूसरी ओर चर्च में विश्वास और धर्मगुरुओं के आदेशों के पालन की भावना बढ़ रही थी। राजसत्ता का आदर और कानून का पालन ईसाई धर्म ने आरम्भ से ही लोगों को सिखाया। इसीलिये कमजोर शासक जो स्वयं जनता से आज्ञा पालन प्राप्त नहीं कर सकते थे चर्च पर निर्भर होते गये। चर्च को राज्य का समर्थन और स्वीकृति ३१३ ईस्वी में प्राप्त हुआ। सम्राट कान्स्टेन्टाइन (Constantine) ने स्वयं ईसाई धर्म को स्वीकार कर लिया। रोम का पहला सम्राट ईसाई धर्म में शामिल हुआ। ३८० ईस्वी में सम्राट थियोडोसियस ने ईसाई धर्म को राज्य का एकमात्र धर्म घोषित कर दिया। सम्राट के ईसाई बन जाने के बाद यह आवश्यक हो गया कि वह चर्च की रक्षा करे और धार्मिक सिद्धांतों व कार्यों में हस्तक्षेप न करे। यह भी आवश्यक हो गया कि धार्मिक विश्वासों की जो टीका धर्मगुरु करते उन्हें राजा स्वीकार करे। एक छोटे से क्षेत्र में ही सही सम्राट की निरंकुश शक्ति भी दूसरे से आदेश ग्रहण करने लगी। एक ही समाज में दो पृथक् शक्तियों का निर्माण हुआ — राज्य और चर्च। राज्य का कार्यक्षेत्र - भौतिक जीवन से संबन्धित था और चर्च का क्षेत्र आध्यात्मिक जीवन

था। यद्यपि दोनों संस्थाएँ एक-दूसरे पर निर्भर थीं किन्तु वे अपने क्षेत्र में एक-दूसरे का हस्तक्षेप नहीं चाहती थी। ऐसी स्थिति में दोनों शक्तियों का टकराना स्वाभाविक था और आनेवाले वर्षों का इतिहास चर्च और राज्य के संघर्ष का इतिहास बन गया।

चर्च के शक्तिशाली बनने का एक महत्वपूर्ण कारण था धार्मिक शक्तियों का रोम की चर्च के अंतर्गत केन्द्रित हो जाना। अनेक कारणों से रोम नगर की चर्च और पोप का महत्व बढ़ता गया और क्रमशः यूरोप में चर्च एक निश्चित संगठन के रूप में स्थापित हो गई। रोम की चर्च की स्थापना स्वयं सेंट पीटर ने की थी; अतः उसका महत्व अन्य किसी चर्च की अपेक्षा अधिक माना जाता था। इसके अतिरिक्त रोम साम्राज्य शक्ति का केन्द्र था और धार्मिक मामलों में सम्राट चर्च की सलाह जब भी चाहता था रोम नगर की चर्च और पोप से संपर्क स्थापित करना अधिक सरल था। राजधानी की चर्च होने के नाते रोम की चर्च साम्राज्य के धार्मिक संगठन का केन्द्र बन गई और अन्य संस्थाओं का निर्देशन करने लगी। साम्राज्य के विघटन के समय रोम का पोप ही एक ऐसा अधिकारी था जिसके आदेशों का पालन व्यापक रूप से किया जाता था और जो अराजकता को रोकने में समर्थ था। साम्राज्य की शक्ति के ह्रास के अनुपात में ही चर्च की शक्ति बढ़ती गई। ४७६ ईस्वी में रोम का राजनीतिक साम्राज्य समाप्त हो गया किन्तु धार्मिक साम्राज्य की स्थापना पहले ही हो चुकी थी। इस समय तक रोम के पोप शासक समान शक्ति प्राप्त कर चुके थे और पाश्चात्य यूरोप के चर्च संगठन पर पोप का आधिपत्य स्थापित हो चुका था। रोम के पोप का चुनाव ईसाई धर्मगुरुओं की एक समिति के द्वारा किया जाने लगा था और वह एक शाम की भाँति सभी चर्च संस्थाओं को आदेश देने लगा था। सभी धर्मबलवियों के लिये वह ईश्वर का आदेश प्रदान करता था और ईश्वरीय विधि की व्याख्या करता था। ईसाई लोग राजा के आदेशों की अवहेलना कर सकते थे किन्तु पोप के आदेशों की नहीं। जो शक्तियाँ सम्राट के हाथ से निकलती गईं उनका बड़ा हिस्सा रोम के पोप को प्राप्त होता गया। कुछ समय के बाद यूरोप में पोपतंत्र की स्थापना हो गई। पोप शासक से अधिक शक्तिशाली बन गये और केवल धार्मिक ही नहीं बल्कि राजनीतिक शक्ति का भी प्रयोग करने लगे। रोमन चर्च की शक्ति के और भी अनेक कारण थे। क्रान्सटेन्टाइन के ईसाई बन जाने के बाद पादरी लोगों की प्रतिष्ठा बढ़ गई और प्रत्येक नगर में पादरी श्रेणियाँ बन गई जिनमें बिशप (Bishop) श्रेष्ठ था। रोम का बिशप धार्मिक मामलों में सम्राट का स्थायी सलाहकार था अतः अन्य नगरों के बिशप की तुलना में वह अधिक श्रेष्ठ बन गया और पोप कहलाया जाने लगा। पश्चिमी यूरोप के नगरों में चर्च की स्थापना रोमन चर्च के तत्वावधान में हुई थी और उन्हें रोमन चर्च से आर्थिक सहायता भी प्राप्त थी; इसलिये

वे स्वाभाविक रूप से रोमन चर्च के अधीन थी। निकटवर्ती वर्वर जातियों में ईसाई धर्म का प्रचार रोम के प्रचारकों ने किया। अतः सभी बातों के लिये रोम इन प्रचारकों का केन्द्र था। जब संपूर्ण ईसाई संघटनों का एकीकरण हुआ तो चर्च भी राज्य के समानान्तर संघटन बन गया और शक्तियों की क्रमिक श्रेष्ठता स्वीकार कर ली गई। सम्राट ने धार्मिक मामलों में रोम के पोप को अपील सुनने का अंतिम अधिकार प्रदान कर दिया जिसके कारण वह चर्च का प्रधान ही नहीं बन गया बल्कि अपने आप को धार्मिक संगठन का शासक समझने लगा। सम्राट ने रोम को छोड़कर कुस्तुनतुनिया (Constantinople) को अपनी राजधानी बना लिया जिसके परिणाम स्वरूप रोम के पोप को साम्राज्य के पश्चिमी हिस्से में कार्य करने की अधिक स्वतंत्रता मिल गई। सातवीं शताब्दी में पूर्व की ओर से साम्राज्य पर आक्रमण होने लगे जिसके कारण सम्राट सुरक्षा में अधिक व्यस्त हो गया और पश्चिमी प्रान्तों के शासन की ओर ध्यान देने का अवसर उसे नहीं मिलता था। इन प्रान्तों में रोम का पोप ही राजनीतिक शक्ति का प्रयोग करने लगा। साम्राज्य का विभाजन हो जाने से चर्च में भी दो शक्तियां हो गईं। कुस्तुनतुनिया का पोप चर्च का सर्वोच्च अधिकारी बनना चाहता था। पूर्वोक्त प्रदेशों में उसका समर्थन अधिक था किन्तु धार्मिक विश्वास रोम के पक्ष में थे जहाँ संत पाल और संत पीटर ने धर्म का प्रचार किया था। पश्चिम की वर्वर जातियों ने जब इटली और रोम पर आक्रमण किये तो सभी स्थानों पर चर्च और धार्मिक संपत्ति को कोई नुकसान नहीं पहुँचाया, फलस्वरूप चर्च की प्रतिष्ठा और भी बढ़ गई। पोपतंत्र की इस स्थिति के कारण चर्च और राज्य के बीच शक्ति का विवाद शुरू हुआ। चर्च के अधिकारियों ने राज्य के कार्यक्षेत्र में हस्तक्षेप शुरू कर दिया और शासक चर्च के कार्यों में न तो हस्तक्षेप कर सके न पोपतंत्र को सीमित करने में ही सफल हुए। पोपतंत्र का ह्रास अंत में अपने ही आंतरिक संघर्ष से हुआ। गैटिल का यह विचार है कि यूरोप में चर्च का प्रभाव पश्चिम में अधिक बढ़ा क्योंकि इस क्षेत्र में वर्वर आक्रमणों के परिणाम स्वरूप रोम की राजनीतिक संस्थायें समाप्त हो गईं और समाज में एकता और व्यवस्था बनाये रखने का उत्तरदायित्व चर्च पर ही आ गया। चर्च को शासन में हस्तक्षेप करना पड़ा और स्वयं भी सत्ता का प्रयोग करना पड़ा। पूर्व में राजनीतिक संस्थाओं का अंत नहीं हुआ, अतः वहाँ चर्च अधिक शक्तिशाली नहीं हो सकी। ईश्वरीय राज्य की कल्पना ने चर्च को राज्य के समानान्तर संगठन बनाने में महत्वपूर्ण हिस्सा लिया। रोम का विशाल साम्राज्य विघटित हो गया और विश्व-राज्य एवं विश्व-वन्धुत्व की कल्पना को साकार न कर सका किन्तु एक अन्य विधि और एक अन्य राज्य का उल्लेख रोम के प्राचीन ग्रन्थों में मिलता है—दैवी विधि और दैवी राज्य। विश्ववन्धुत्व की कल्पना

ने चर्च के संगठन में प्रश्रय लिया और पवित्र रोमन साम्राज्य का वर्णन किया जाने लगा ।

प्रारंभिक प्रचारक :—कान्स्टेन्टाइन के द्वारा वैधानिक स्वीकृति मिल जाने के बाद ईसाई धर्म में उन सिद्धांतों का प्रतिष्ठान हुआ जो आगे चलकर राज्य और चर्च के द्वन्द के आधार बन गये । जब तक चर्च को राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं थी तथा धर्म प्रचारकों पर राज्य का दमन हो रहा था, चर्च के प्रचारक अपनी मुरत्ता में ही लीन थे । राजधर्म बन जाने के बाद और पोप की शक्ति का विकास होने के साथ-साथ शासक और धर्म के संबंधों का प्रश्न सामने आया । इन संबंधों पर प्रारंभिक प्रचारकों के विचारों का अत्यधिक प्रभाव हुआ । इन प्रचारकों में संत अम्ब्रोज (St. Ambrose) का नाम सर्वप्रथम आता है । राजदर्शन को संत अम्ब्रोज का कोई मौलिक अनुदाय नहीं है किन्तु उसका महत्व केवल इसलिये है कि उसने चर्च की स्वतन्त्रता का प्रचार दृढतापूर्वक किया । कई अवसरों पर उसने धार्मिक मामलों में राजकीय हस्तक्षेप का दृढतापूर्वक विरोध किया और राजा के धर्मविरोधी कार्यों की तीव्र भर्त्सना की । निरपेक्ष (Secular) मामलों में राज्य की सत्ता स्वीकार करते हुए उसने इस सिद्धांत का प्रतिपादन किया कि धार्मिक मामलों में शासक भी चर्च के अधीन है । ईसाई धर्म सैद्धांतिक रूप से अपने अनुयायियों में छोटे-बड़े का अंतर नहीं मानता । ईश्वर और चर्च के लिये सभी अनुयायी समान हैं । अम्ब्रोज ने स्पष्ट शब्दों में कहा कि धार्मिक मामलों में 'राजा भी चर्च के अधीन है, उसके ऊपर नहीं ।' चर्च को अनुशासन का जो अधिकार साधारण अनुयायियों पर है वह सम्राट पर भी लागू होता है । व्यक्तिगत व्यवहार की नैतिकता का निर्णय चर्च ही कर सकती है । सम्राट वेलेंटीनियन को एक पत्र अम्ब्रोज ने लिखा कि धार्मिक मामलों में "विशप (Bishop) सम्राट के कार्यों का निर्णय करेंगे, सम्राट धर्माधिकारियों का नहीं ।" एक अन्य अवसर पर एक उत्सव के लिये सम्राट को चर्च भवन देने से इन्कार करते हुए उसने कहा कि राजप्रासादों पर सम्राट का अधिकार है, चर्च पर विशप का । सम्राट थियोडोसियस को एक ऐसा आदेश वापिस लेने के लिये बाध्य किया जो विशप की प्रतिष्ठा के प्रतिकूल था । संत अम्ब्रोज के विचारों में कुछ निश्चित सिद्धांतों का प्रतिपादन हुआ । चर्च और राज्य दो समानान्तर संगठन हैं जो क्रमशः मानव जीवन के धार्मिक और राजनीतिक क्षेत्र पर अधिकार रखते हैं । इन शक्तियों को आपस में एक दूसरे के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये । धार्मिक मामलों में सम्राट भी चर्च के अधीन है और सम्राट पर भी अनुशासन के वे सभी नियम लागू होते हैं जो साधारण धर्मावलंबियों पर । प्रजा को सम्राट की आज्ञा का पालन करने के लिये कहा गया, संपत्ति पर राजा के अधिकार स्वीकार किये गये किन्तु चर्च की

संपत्ति पर नहीं। सम्राट का विरोध शक्ति के द्वारा नहीं; बल्कि धार्मिक आग्रह के द्वारा किया जाना चाहिये। राजा की गलतियों का सहारा लेकर उसके विरुद्ध क्रांति भड़काना न्यायसंगत नहीं है। यह निश्चित है कि अम्ब्रोज का उद्देश्य राजसत्ता में प्रतिस्पर्धा करना नहीं था और न वह राज्य के समानान्तर धार्मिक सत्ता की स्थापना करना चाहता था किन्तु फिर भी आनेवाले वर्षों में चर्च के समर्थकों ने चर्च की सत्ता के लिये और राज्य सत्ता को सीमित करने के लिये इन्हीं तर्कों का सहारा लिया। संत अम्ब्रोज ने जिस दृढ़ता में अपने विचारों को कार्यान्वित किया उससे चर्च की शक्ति को बड़ा प्रोत्साहन मिला।

आरंभिक प्रचारकों में संत आगस्टाइन (St. Augustine) सबसे प्रतिभाशाली और महत्वपूर्ण माने जाते हैं। संत आगस्टाइन का जन्म ३५४ ईस्वी में रोमन साम्राज्य के उत्तरी अफ्रीकी प्रदेश में हुआ था। उसके पिता रोमन धर्म के समर्थक थे और माता ईसाई थी। आगस्टाइन पर माता की ईसाई श्रद्धा का कोई प्रभाव नहीं हुआ और आरम्भिक वर्षों में वह ईसाई धर्म का समर्थक नहीं था। उसके पिता ने उसे उच्चशिक्षा दी और शिक्षा समाप्त करने के बाद उसने अध्यापन का कार्य शुरू किया। जीवन से अमंतुष्ट होकर ३८३ में वह रोम आ गया। वहाँ भी उसे वांट्रिक शांति नहीं मिली और वह अलंकार-शास्त्र (Rhetoric) के शिक्षक के रूप में मिलान चला गया जहाँ उसका संपर्क अम्ब्रोज में हुआ और उसके अशांत मस्तिष्क को अम्ब्रोज के सदेशों में शांति मिली और ३८७ ईस्वी में उसने ईसाई धर्म स्वीकार कर लिया। संत आगस्टाइन ने अपनी स्वीकारोक्ति (Confessions) में स्वीकार किया है कि ईसाई बनने से पहले उसका जीवन अत्यन्त भ्रष्ट और अशांत था।

संत आगस्टाइन की लेखनी से अनेक रचनाओं का निर्माण हुआ और उसने प्राचीन ज्ञान को मध्ययुग को प्रदान करके अमर बना दिया। ईसाई धर्म के आज्ञातक के विकास में संत आगस्टाइन का प्रभाव पाया जाता है। जार्ज सेवाइन ने लिखा है कि, “उसकी रचनाएँ ऐसी खदान हैं जिसमें आनेवाले कैथालिक और प्रोटेस्टेन्ट लेखकों ने बहुमूल्य रत्न प्राप्त किये। उसकी सबसे प्रभावशाली रचना ‘ईश्वर का नगर’ (City of God) है। यह कहा जाता है कि इसी पुस्तक ने पवित्र रोमन साम्राज्य की नींव डाली और राज्य पर चर्च का आविष्य स्थापित किया। पुस्तक की रचना का मूल उद्देश्य केवल ईसाई धर्म की रक्षा करना ही था धार्मिक साम्राज्य की स्थापना करना नहीं। ४१० ईस्वी में अलेरिक गोथ (Aleric, the Goth) के आक्रमण से रोम का पतन हो गया। तीन दिनों तक रोम लुटता रहा और एक विशाल सम्यता का प्रतीक ध्वस्त हो गया। अपनी सम्यता, शक्ति और बुद्धि पर गर्व करनेवाले रोमन लोगों को वर्वर जातियों

के हाथ यह अपमान भी सहन करना पड़ा। कुछ लोगों ने यह प्रचार शुरू किया कि रोम के पतन का उत्तरदायित्व ईसाई धर्म के प्रचार को है। ईसाई धर्म को स्वीकार करके रोम के निवासियों ने उन गुणों को भुला दिया जो रोमन प्रतिभा, शौर्य, शक्ति और सम्यता के आधार थे। ईसाई धर्म के मन्त्र प्रभाव ने साहसी रोमन जाति को कमजोर बना दिया। आगस्टाइन ने इस दोषारोपण का विरोध किया तथा ईसाइयों को राजनीतिक संवल देने के लिये यह सिद्ध करना चाहा कि रोम का पतन ईसाई धर्म की स्वीकृति के कारण नहीं हुआ। आगस्टाइन ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया कि आक्रमण के समय रोम सही अर्थ में राज्य नहीं रह गया था। रोम के महान् विद्वान सिसरो की परिभाषा के आधार पर भी समकालीन रोम को राज्य नहीं कहा जा सकता था। सिसरो ने राज्य को जनता की संपत्ति माना जो सामान्य अधिकारों की स्वीकृति पर आधारित है। अधिकार वही संभव है जहाँ न्याय हो। रोमन समाज में न्याय नहीं रह गया था अतः वह वास्तव में राज्य भी नहीं रह गया था। जिस समाज में ईश्वर को उसका उचित स्थान और अधिकार नहीं दिया जाता उसमें जनता के साथ क्या न्याय हो सकता है? आगस्टाइन लिखता है, "वह जो भूमि के खरीददार को भूमि नहीं देता और किसी अन्य व्यक्ति को दे देता है, अन्याय करता है किन्तु वह जो हमें बनानेवाले ईश्वर से स्वयं को अलग रखता है तथा बुरी भावनाओं का पालन करता है, न्याय करता है।" यह न्याय नहीं है और जहाँ न्याय नहीं, वहाँ राज्य नहीं। रोम पहले ही पतित था और उसकी रक्षा का श्रेय ईसाई धर्म को है। सिसरो की परिभाषा किसी ऐसे राज्य में लागू नहीं हो सकती जो ईसाई धर्म का तिरस्कार करता है। आगस्टाइन के सभी निष्कर्ष इस विश्वास पर आधारित हैं कि ईसाई धर्म को मानना ही ईश्वर की सही भक्ति है। आगस्टाइन कहता है कि रोम का पतन ईश्वर की योजना के अनुसार ही हुआ। मनुष्य के हृदय में ईश्वरीय नगर का निर्माण करने के लिये ही ईश्वर ने रोम का ध्वंस किया। संपूर्ण मानव इतिहास ईश्वर की कृति है और उसकी योजना में चलता है।

ईसाई धर्म में निहित दो राज्यों के सिद्धांत का स्पष्टीकरण आगस्टाइन ने किया तथा उसे निश्चित दर्शन का रूप प्रदान किया। हर मनुष्य दो नगरों का सदस्य है, जहाँ वह जन्म लेता है वह पार्थिव नगर और ईश्वरीय राज्य। आगस्टाइन का यह अर्थ नहीं है कि ईश्वरीय नगर इस दुनिया से बाहर किसी स्वर्ग में या इस जीवन के बाद की अवस्था में है। यह अंतर भौतिक और अभौतिक नगर का नहीं है। ईश्वरीय नगर इसी दुनिया में भौतिक राज्य के साथ ही स्थापित है। यह दोनों संस्थाएँ मनुष्य के दो कार्यक्षेत्रों का प्रतिनिधित्व करती हैं। इन दोनों शक्तियों में संघर्ष होता रहता है और इस संघर्ष में धर्म राज्य की विजय मुनिश्चित है क्योंकि भौतिक राज्य अस्थायी है और

ईश्वरीय राज्य स्थाई। मानव मस्तिष्क को सच्ची शांति ईश्वरीय नगर में ही मिल सकती है। भौतिक नगर शैतान का निवास है और पतनोन्मुखी प्रवृत्तियों का प्रतीक है। यह राज्य लालच, विस्तारवाद और युद्ध की भावना पर आधारित है। इसलिये इनका पतन स्वाभाविक है। रोम का पतन भी इसी बात का प्रतीक है; इसका दोष ईसाई धर्म को देना सर्वथा अनुचित और भ्रूँझपूर्ण है, क्योंकि भौतिक राज्यों के पतन से ही ईश्वरीय नगर का निर्माण होता है। आगस्टाइन के विचारों में ईश्वरीय नगर का स्वरूप पूर्णरूप से स्पष्ट नहीं है। भौतिक राज्य और ईश्वरीय राज्य की मानव संस्थाओं से समानता स्थापित करना संभव नहीं। ऐसा आभास अवश्य मिलता है कि पार्थिव नगर मानव राज्य के अनुरूप है किन्तु यह कहना उचित नहीं है कि राज्य शैतान का या शैतानी शक्ति का प्रतीक है। संत पाल का प्रसिद्ध उपदेश इस संदर्भ में याद रखना होगा, 'जितनी भी शक्तियाँ हैं ईश्वर की दी हुई हैं।' इसी प्रकार कुछ लोगों ने ईश्वरीय नगर का अर्थ चर्च से लगाया किन्तु यह भी उचित नहीं है। आगस्टाइन यह मानता है कि दोनों नगर एक दूसरे में इतने अधिक घुले हुए हैं कि वे अंतिम निर्णय के समय ही अलग किये जा सकते हैं। यही मान लेना अधिक उचित दिखाई देता है कि दोनों नगर मनुष्य के हृदय में स्थापित हैं। मानव स्वभाव की निम्न प्रवृत्तियाँ पार्थिव नगर हैं और आध्यात्मिक गुण ईश्वरीय नगर। भौतिक गुणों पर आध्यात्मिक गुणों की विजय अंतिम रूप से निश्चित है। रोम में आध्यात्मिक गुणों की अपेक्षा भौतिक गुणों को अधिक महत्व दिया जाने लगा था इसीलिये रोम का पतन हुआ ताकि लोग आध्यात्मिक गुणों के महत्व को समझ सकें। ईसाई धर्म को स्वीकार कर लेने से रोम का पतन नहीं हुआ बल्कि धर्म और ईश्वर को भूल जाने के कारण। यह स्वाभाविक प्रतीत होता है कि इन दोनों नगरों का आभास आगस्टाइन को अपने ही जीवन से हुआ। जैसा कि उसने 'कन्फेशन्स' (Confessions) में लिखा है कि आरंभिक जीवन में उसने अनेक पाप किये और उसका मन हमेशा अशांत बना रहा तथा उसे मानसिक शांति ईसाई धर्म स्वीकार कर लेने के बाद ही मिली जैसे कि उसका मन ईश्वरीय नगर में पहुँच गया हो। अप्रत्यक्ष रूप से यह निष्कर्ष अवश्य निकाला गया कि पार्थिव जगत राज्य के और ईश्वरीय नगर चर्च के अनुरूप है क्योंकि राज्य, बल और हिंसा पर आधारित है तो चर्च आध्यात्मिक गुणों पर। चर्च एक संगठित संस्था तो है ही मानव आत्मा की मुक्ति भी चर्च के माध्यम से ही संभव है इसलिये यदि चर्च ईश्वरीय नगर नहीं तो उसके निकटस्थ अवश्य है।

चर्च धार्मिक संस्था होने के नाते सद्गुणों का प्रतीक है। दैवी विधान चर्च में ही व्यक्त होता है और चर्च के माध्यम से ही व्यक्ति को प्राप्त होता है। दैवी विधि

का निर्वाचन चर्च के ही द्वारा हो सकता है। मानव आत्मा की मुक्ति चर्च के माध्यम से ही संभव है इसलिये जीवन के सभी हित चर्च के हितों पर निर्भर है। यह भी निश्चित है कि आध्यात्मिक विकास में राज्य या अन्य कोई भौतिक संस्था सहायता नहीं दे सकती। इन सभी बातों से ऐसा प्रतीत होता है कि आगस्टाइन चर्च को राज्य से श्रेष्ठ सत्ताधारी दर्शाना चाहता है किन्तु न तो उसका यह उद्देश्य था न निष्कर्ष ही। उसने केवल यह दर्शाना चाहा कि अच्छा राज्य एक ईसाई राज्य ही हो सकता है जिससे इसाइयत को राजकीय धर्म स्वीकार कर लिया गया हो और सभी नागरिक तथा शासक ईसाई हो। ऐसे राज्य में धार्मिक एकरूपता के कारण दृढ संगठन होगा, मानव श्रद्धा सुरक्षित होगी और व्यक्ति के जीवन में भौतिक हितों की अपेक्षा आध्यात्मिक हितों को अधिक महत्व दिया जायगा।

अपनी धार्मिक मान्यताओं के आधार पर आगस्टाइन कहता है कि मानव प्रजाति में प्रभु और दास, श्रेष्ठ और निम्न का अंतर पाप के कारण है। ईश्वर ने मनुष्य को केवल विवेकहीन जगत का स्वामी बनाया, ईश्वर की “यह इच्छा नहीं थी कि उसकी विवेकशील कृति जो उसी की प्रतिमा है, विवेकहीन जगत के अलावा अन्य किसी वस्तु पर प्रभुत्व कर सके।” इस विचार के आधार पर मनुष्य के द्वारा मनुष्य का दास बनाया जाना सर्वथा अनुचित है और शासन भी न्यायसंगत नहीं किन्तु पाप के दंड स्वरूप मनुष्य को मनुष्य का गुलाम बनना पडा। वासना का दास होने की अपेक्षा मनुष्य का गुलाम बनना अधिक अच्छा है। प्रभु सासारिक बातों में भले ही दास और परिवार के सदस्यों में अंतर करे परन्तु ईश्वरीय भक्ति का मार्ग वह सब को समान रूप से बतलाता है और यह चाहता है कि दास भी ईश्वर का आशीर्वाद प्राप्त कर सके। परिवार का जो सदस्य दैवी विधान के विरुद्ध आचरण करता है उसे दंड देने का अधिकार प्रधान को होता है क्योंकि उन्हें आध्यात्मिक पतन से बचाना उसका कर्तव्य है। इस प्रकार परिवार राजनीतिक संगठन का प्रारम्भिक रूप है, “पारिवारिक आज्ञाकारिता का व्यवस्थित सामंजस्य और पारिवारिक शासन का संबंध नागरिक आज्ञाकारिता के व्यवस्थित सामंजस्य और नागरिक शासन से होता है।” आगस्टाइन के ये विचार अरस्तू से प्रभावित हैं। स्टोइक, रोमन और ईसाई धर्म में समानता के सिद्धांत को त्यागकर वह अरस्तू के तर्कों से दासता और शासन का समर्थन करता है। अरस्तू के विचारों को ईसाई धर्म ने विश्वासों का परिधान पहिनाने का प्रयत्न किया गया है। आगस्टाइन राज्य की नई परिभाषा प्रस्तुत करता है, “राज्य विवेकशील प्राणियों का समूह है जो अपने प्रेम (श्रद्धा) के पात्र के प्रति सामान्य सहमति से बना है।” यह परिभाषा यूनानी और रोमन परिपाटी से संबंध विच्छेद कर लेती है। राज्य का आधार न तो सामान्य हितों की भावना है, न सामान्य

विधि के प्रति सहमति बल्कि सामान्य श्रद्धा। राज्य का नैतिक और वैधानिक स्वरूप समाप्त हो गया और धार्मिक स्वरूप शुरू हुआ। यद्यपि आगस्टाइन इस बात को स्वीकार कर लेता है कि श्रद्धा का पात्र कोई भी हो सकता है किन्तु राज्य की श्रेष्ठता या निष्कृष्टता का निर्णय इस पात्र के लक्षणों के आधार पर ही किया जायगा। ईसाई राज्य की तुलना में अन्य सभी राज्य निष्कृष्ट हैं क्योंकि ईसाई राज्य में श्रद्धा अधिक दृढ़ होती है और श्रद्धा का पात्र अधिक श्रेष्ठ होता है।

आगस्टाइन का उद्देश्य एक ऐसे समाज की कल्पना करता था जिसमें आत्मा और परमात्मा का साम्य अधिकतम मात्रा में हो सके, भौतिक और आध्यात्मिक गुणों में सामंजस्य स्थापित हो सके। इस सामंजस्य से ही मानव मन को शाश्वत शांति मिलेगी और समाज में न्याय व नैतिकता की स्थापना होगी। राजनीतिक और धार्मिक क्षेत्रों का अंतर समाप्त हो जायगा और यह दोनों शक्तियाँ एक दूसरे में विलीन हो जायँगी। ईश्वर की सत्ता के प्रभाव में चर्च और राज्य का विरोध समाप्त हो जायगा। विद्यमान समाज में इन दोनों संस्थाओं के संबंध इस आदर्श तक नहीं पहुँच पाते हैं इसलिये धार्मिक आचरण पर चर्च का नियंत्रण होना स्वाभाविक है और इन कार्यों के लिये चर्च राज्य के अधीन नहीं बल्कि ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है। यद्यपि आगस्टाइन इस बात को स्वीकार करता है कि राजनीतिक और धर्म-निरपेक्ष क्षेत्र में चर्च राज्य के आदेश मानने के लिये बाध्य है फिर भी चर्च अधिक शक्तिशाली हो जाती है और जैसा मरे (R. H. Murray) ने लिखा है, “आगस्टाइन ने पृथ्वी पर दैवी राज्य का नया आदर्श चित्रित किया, जिसमें साम्राज्य का स्थान चर्च के अंतर्गत है और चर्च इसके माध्यम से संपूर्ण विश्व पर शासन करेगी।”

आगस्टाइन का महत्व विचारों की मौलिकता के कारण नहीं बल्कि विचारों के प्रभाव के कारण अधिक है। संपूर्ण मध्ययुग की विचारधारा ‘दैवी नगर’ से प्रभावित रही। इस ग्रन्थ का सहारा चर्च और राज्य दोनों शक्तियों के समर्थकों ने लिया। शार्लमेन (Charlemagne) और ओटो महान् (Otto, the Great) जैसे शासक भी आगस्टाइन से प्रभावित थे। चर्च के समर्थकों को तो राज्य को सीमित रखने के लिये सबसे बड़ा आधार मिल गया। आगस्टाइन स्वयं राज्य और चर्च के विवाद में नहीं पड़ता, वह केवल यह दर्शाना चाहता है कि ईसाई धर्म को स्वीकार किये बिना राज्य में न्याय की स्थापना नहीं हो सकती। प्लेटो और सिसरो की न्याय की परिभाषा बदल दी गई और सबको उचित हिस्सा देना ही न्याय मान लिया गया, जिस व्याख्या को प्लेटो बहुत पहले ठुकरा चुका था।

भौतिक और आध्यात्मिक शक्तियों का अंतर ईसाई धर्म में आरंभ से ही स्वीकृत रहा है। क्राइस्ट ने स्वयं सीजर और ईश्वर को उनका उचित हिस्सा देने की बात कही थी किन्तु आगस्टाइन ने इस विचार को एक निश्चित सिद्धांत का रूप प्रदान किया। यह उचित हिस्सा देना ही न्याय का आधार है और जो राज्य यह हिस्सा ईश्वर को प्रदान नहीं कर सकता उस राज्य में न्याय नहीं है। न्यायहीन राज्य डाकुओं का संगठन है। आगस्टाइन सिकन्दर महान् और एक डाकू के संवाद का वर्णन करता है जिसमें डाकू सिकन्दर को अपने ही समान दर्शाता है जिसका उद्देश्य एक विशाल सेना की सहायता से संपूर्ण पृथ्वी को जीतना है। धर्म की प्रधानता केवल न्याय के लिये नहीं बल्कि मानसिक शांति के लिये भी आवश्यक है। मानव स्वभाव का विवेचन करते हुए आगस्टाइन कहता है कि मनुष्य का जीवन संघर्षमय है और मनुष्य इस संघर्ष से मुक्ति या शांति चाहता है। व्यक्ति परिवार में और परिवार राज्य में यह शांति खोजता है। आगस्टाइन यहां तक कहता है कि अंतर्राष्ट्रीय युद्ध भी शांति की कामना के द्योतक है और युद्ध करने वाला केवल अपनी शर्त पर शांति चाहता है, "हर व्यक्ति युद्ध के द्वारा शांति चाहता है, शांति के माध्यम से युद्ध कोई नहीं चाहता।" पार्थिव नगर की शांति अस्थायी है; स्थायी शांति दैवी नगर में ही मिल सकती है। मानव मस्तिष्क स्थायी शांति ईश्वरीय श्रद्धा में खोजता है। बुद्धि पथ अष्ट हो सकती है और व्यक्ति अपना मार्ग भूल सकता है। इसलिये बुद्धि को श्रद्धा के आलम्बन की आवश्यकता होती है। स्थायी शांति शाश्वत नियम (Eternal Law) के श्रद्धानु पालन में ही निहित है। हर व्यक्ति और शासक इसी उत्तरदायित्व से बंधा है, किन्तु जहाँ पार्थिव राज्य का शासक शक्ति के माध्यम से शासन करता है, दैवी राज्य का शासक कर्तव्य भावना, दया और क्षमा के माध्यम से मार्ग दर्शाता है। इनमें दूसरा विकल्प ही श्रेष्ठ है।

प्रारंभिक प्रचारकों में तीसरा नाम पोप ग्रेगरी महान् (Gregory, the Great) का आता है। ग्रेगरी का कोई महत्वपूर्ण सैद्धांतिक अनुदायक नहीं है किन्तु अपने व्यवहार और सम्बन्धों के द्वारा उसने दो विचार आनेवाले युग को प्रदान किये। सर्वप्रथम उसने पोपतंत्र के निर्माण में सहायता पहुँचाई। चर्च की संपत्ति और आंतरिक संगठन की उचित व्यवस्था ही नहीं की बल्कि स्पष्ट शब्दों में यह कहा कि रोम का विशप सर्वश्रेष्ठ है, "मैं किसी ऐसे विशप को नहीं जानता जो रोम के विशप के अधीन न हो। महात्मा ईसा ने सत पीटर को समस्त ससार की देखभाल का काम दिया है।" इस विचार ने चर्च को क्रमिक अधिकारी संगठन बनाने में सहायता पहुँचाई जिसमें रोम का पोप सर्वश्रेष्ठ था। राजकीय सत्ता के आज्ञापालन का समर्थन ग्रेगरी ने शक्तिशाली शब्दों में किया। यद्यपि सभी आरम्भिक प्रचारक धर्म-निरपेक्ष क्षेत्र में सम्राट

की आज्ञा पालन का समर्थन करते हैं किन्तु ग्रेगरी ने अत्याचारी शासक की आज्ञाओं को भी चुपचाप मानने का उपदेश दिया। प्रजा को न तो शासक की आज्ञा की अवहेलना करनी चाहिये न उसके चरित्र, कार्य और आदेशों की आलोचना करना चाहिये। “शासक के कार्य, चाहे वे निश्चित रूप से दोषपूर्ण क्यों न हों, मुँह के द्वारा खण्डित नहीं किये जाने चाहिये। यदि भूल से जिह्वा द्वारा उसकी निन्दा हो गई तो हृदय पश्चात्ताप में उनके सम्मुख झुक जाना चाहिये।” ग्रेगरी ने इस प्रकार अत्याचारी शासक का भी समर्थन किया, वह प्रजा के पाप का दण्ड है जिसे प्रजा ग्रहण करने से इन्कार नहीं कर सकती। इस विचार से राजा के अधिकारों के दैवी सिद्धान्त को समर्थन मिला। शासक की आज्ञा का पालन निर्विरोध रूप से होना चाहिये। राजसत्ता के इस समर्थन का मूल कारण यह है कि इन दिनों शासक के अत्याचार का भय तो कम था और अराजकता का भय अधिक था। प्रजा और सामन्तो में अवहेलना, अवज्ञा और अराजकता की भावना बलवान हो रही थी। इस शक्ति को रोकने के लिये ही ग्रेगरी को सत्ता का यह समर्थन करना पड़ा। वह इस बात का समर्थन करता है कि शासक अनुचित और अवार्मिक कार्य भी कर सकता है यदि वह मृत्यु के बाद ईश्वरीय दंड भोगने के लिये तैयार है। चर्च को भी शासक के अवार्मिक कार्यों का निर्णय करने का अधिकार वह नहीं देता। क्योंकि पोप की शक्ति राजा ने ऊपर नहीं है और राजा केवल ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है। शासक स्वयं यह जानता है कि चर्च और धर्म के आदेशों का खंडन उसे नर्क में ले जायगा। ग्रेगरी ने स्वयं सम्राट के अनुचित आदेशों के विरुद्ध असंतोष व्यक्त किया किन्तु उनकी अवहेलना या अवज्ञा नहीं की।

अध्याय ८

अंधकार युग

(The Dark Age)

जो बौद्धिक प्रतिभा यूनान में थी रोम में नहीं रही, जो रोम में थी मध्ययुगीन यूरोप में नहीं रही। इतिहास में क्रमशः बौद्धिक प्रजातियों पर शक्तिशाली प्रजातियों का आधिपत्य होता गया। बर्बर जातियों की शक्ति ने रोमन साम्राज्य का अंत कर दिया और बौद्धिक प्रतिभा का युग लुप्त हो गया। मध्ययुग में पाचवीं शताब्दी से ग्यारहवीं शताब्दी तक बौद्धिक विकास रुका रहा और प्रतिभा लुप्त रही इसीलिये इस युग को अंधकार युग (Dark age) कहते हैं। रोम की श्रेष्ठता समाप्त हो चुकी थी और बर्बर जातियों में इतनी बौद्धिक योग्यता नहीं थी कि वे रोम के सिद्धांतों को ग्रहण कर सकते या उनका विकास कर सकते। राज्य और राजनीतिक संस्थाओं का चिंतन समाप्त हो गया। ईसाई धर्म का प्रभाव अवश्य बना रहा, धर्म का प्रचार भी होता रहा किन्तु धर्म से केवल श्रद्धा ही बढ़ती गई, विवेक और चिन्तन नहीं बढ़ सका। राजनीतिक जीवन का निश्चित उद्देश्य भी न रहा और सिद्धांतों की आवश्यकता भी महसूस नहीं की गई। धर्म का प्रभाव राजनीति से अलग ही रहा। कुछ रोमन विचार स्वीकृत रहे किन्तु उनका न तो विकास हो सका न विशेष प्रभाव ही रहा क्योंकि राजनीतिक संस्थाओं का स्वरूप बदल चुका था। दूरूरन और जर्मनिक लोगों की अपनी स्वतंत्र संस्थाएँ थीं और इन संस्थाओं का अस्तित्व बना रहा। इन संस्थाओं के लिये रोम के विचार सहायक नहीं थे इसलिये उनका प्रभाव घटता गया। जर्मनिक विधि में रोम की विधि अवश्य सुरक्षित रही और वर्तमान युग को प्राप्त हुई। जर्मनिक जातियों में विधि की जातीय व्यवस्था प्रचलित थी। प्रत्येक जाति की परम्परावादी विधि उस जाति के लोगों पर लागू होती थी, इसलिये रोमन विधि का अस्तित्व उन क्षेत्रों में बना रहा। धार्मिक विश्वासों के कारण व्यक्ति के मस्तिष्क में श्रद्धा और अंधविश्वास का प्रभाव बढ़ता गया और वैज्ञानिक चिन्तन की क्षमता कम होती गई। संस्थाओं और विचारों का ऐतिहासिक, आलोचनात्मक और विश्लेषणात्मक अध्ययन लुप्त हो गया। शिक्षा और ज्ञान पर पादरियों का आधिपत्य था और संपूर्ण चिन्तन धार्मिक प्रश्नों पर केन्द्रित हो गया था। जीवन में विरोध, विवाद और स्वतंत्र चिन्तन का कोई स्थान नहीं रह

गया था इसीलिये गैटिल ने लिखा है, 'चिन्तन परम्पराओं की कठोर शृंखलाओं में जकड़ा हुआ था, और विरोधी विचारों को धर्मद्रोह समझकर कुचलने का प्रयत्न किया जाता था।'

यूरोप की बर्बर जातियाँ अलग-अलग वर्गों में बंटी हुई थी, प्रत्येक जाति का स्वतंत्र अस्तित्व था, अपनी व्यवस्था थी व अपने कानून थे। रोम और ईसाई धर्म की विश्व-राज्य की कल्पना का स्थान बना रहा किन्तु व्यावहारिक रूप में उसे परिणित करने का न तो प्रयत्न किया गया, न विचार किया गया। बन्धुत्व और समानता का प्रचार चर्च के माध्यम से ही हो सका और चर्च ही विश्व-राज्य की कल्पना के निकटतम संगठन था। गैटिल ने लिखा है कि "पुराने रोम की प्रतिभा सभी लोगों के मस्तिष्क को घेरे थी और साम्राज्यीय एकता का आदर्श सभी को मान्य था। सामान्यतया लोग चाहते थे कि समस्त यूरोप में केवल एक राज्य और एक चर्च हो और चर्च तथा राज्य दोनों का एकीकरण करके एक ही व्यवस्था का निर्माण किया जाय।" चर्च के संगठन में तो एकीकरण और केन्द्रीयकरण की प्रवृत्ति बनी रही किन्तु राजनीतिक क्षेत्र में विघटनकारी शक्तियाँ काम करती रही। विभिन्न जातियाँ अपना स्वतंत्र अस्तित्व बनाये रखना चाहती थी जिसके परिणाम स्वरूप राजनीतिक एकता और केन्द्रीयकरण का विकास नहीं हो सका। इसके विपरीत सामन्तवादी व्यवस्था का विकास हुआ जिसमें राजनीतिक शक्ति विकेन्द्रित और क्षेत्रीय होती गई। बर्बर जातियों के शासन में सभ्यता का हास हुआ और रोमन युग में जिन सड़कों और मार्गों का निर्माण किया गया था वे भी नष्ट हो गये। आवागमन अधिक कठिन होता गया और क्षेत्रीय मामलों में शासक क्षेत्रीय अधिकारियों पर ही अधिक निर्भर होते गये। कालान्तर में ये क्षेत्रीय अधिकारी अपने इलाके के शासक बन बैठे और सामन्तवादी व्यवस्था प्रचलित हो गई। चर्च में विश्व-राज्य की भावना प्रचलित रही और संपूर्ण यूरोप के लिये एक ही चर्च की कल्पना की जाती रही किन्तु चर्च और राज्य के एकीकरण का भी विकास नहीं हो सका। पोप लियो तृतीय (Leo III) ने साम्राट शार्ल-मेन को अपने हाथों से मुकुट पहना कर पवित्र रोमन साम्राज्य की (Holy Roman Empire) की घोषणा अवश्य कर दी किन्तु यह विचार इसी घटना तक सीमित रहा और आनेवाली सदियों में दोनों संस्थाओं में सामंजस्य और सहयोग होने के बजाय विरोध और प्रतिस्पर्धा का ही विकास हुआ। संपूर्ण मध्ययुग पर इस प्रतिस्पर्धा का प्रभाव बना रहा और वीट्टिक प्रतिभा इसी घेरे में सीमित रही। यह स्वीकार करना होगा कि इस अधकार युग में मानव बुद्धि को क्रियाशील बनाने के लिये चर्च और राज्य के संघर्ष के परिणाम स्वरूप अनेक महत्वपूर्ण विचार प्रचलित हुए जिनका प्रभाव वर्तमान

संस्थाओं और विचारों पर हुआ। जिन वर्षों में यह सघन अधिक तीव्र नहीं था, चिन्तन लगभग लुप्त रहा।

आवागमन के साधनों के नष्ट हो जाने से और सामन्तवाद के प्रभाव में जीवन ग्रामीणता की ओर बढ़ता गया। शहरों की प्रतिभा, रौनक और शहरी जीवन की प्रबुद्धता समाप्त हो गई और सरल व अज्ञानों ग्रामीण जीवन की स्थापना हुई। अधिकांश वर्ग जातियाँ अशिक्षित और पिछड़ी हुई थीं। जीवन से शिक्षा और ज्ञान का महत्व ही समाप्त हो गया। ईसाई प्रचारकों ने शिक्षा और प्राचीन ग्रन्थों का प्रचार करने का प्रयत्न किया किन्तु वर्ग मस्तिष्क इनको ग्रहण करने के योग्य भी नहीं था आगे विस्तार करने की तो बात ही और है। डायल (Doyle) का यह मत है कि इस समय में जातियाँ बौद्धिक वर्णमाला सीख रही थीं। ईसाई धर्म के प्रचार में भी कोई नया विचार प्रस्तुत नहीं हुआ न किसी नये ग्रन्थ का निर्माण हुआ, प्राचीन ग्रन्थों का अधा-नुकरण ही चलता रहा और इन अधविश्वासों के माध्यम से प्राचीन विचारों से किसी प्रकार जीवित रखा। वर्ग जातियों का अधिकांश समय युद्ध करने में ही व्यतीत होता था। बौद्धिक चिन्तन के लिये न तो उनके पास समय था, न प्रेरणा। युद्ध के वातावरण में चारों ओर मौत का भय फैला हुआ था। वर्ग जातियाँ जहाँ भी आक्रमण करती थी चर्च और उसकी संपत्ति में हस्तक्षेप नहीं करती थी, जिसके कारण चर्च का प्रभाव बढ़ रहा था और मौत के भय से भागनेवाले चर्च की छाया में शरण ले रहे थे। इस जीवन को बचाने का और अगले जीवन में शांति प्रदान करने का एकमात्र माध्यम चर्च ही रह गया था। राज्य के अत्याचारों और दोषों से असंतुष्ट होने के बाद लोग राज्य के अस्तित्व, कार्यक्षेत्र और औचित्य के बारे में सोचने के बजाय चर्च की शरण लेने के अभ्यस्त हो गये थे। अधविश्वास इतना अधिक बढ़ गया था कि लोग सक्रामक रोगों और प्राकृतिक विपत्तियों से छुटकारा पाने के लिये भी पादरी की शरण में जाते थे। पादरी केवल धर्मगुरु ही नहीं था, चिकित्सक भी था और अद्भुत दैवी शक्ति रखने वाला जादूगर भी। सभी भौतिक समस्याओं का हल चर्च की दीवारों में और पादरी के हाथों में था और व्यक्ति अपने मस्तिष्क से नहीं खोज सकता था। इन सभी कारणों से मध्ययुग में कोई मौलिक दर्शन या चिन्तन नहीं हुआ किन्तु फिर भी इस युग में प्राचीन विचारों का अन्त नहीं हुआ और वर्तमान युग को यह विचार प्राप्त हुए। संपूर्ण मध्ययुग में तीन शक्तियाँ कार्य करती रही (१) यूनानी और रोमन सम्यता का प्रभाव जो अपने आप को जीवित रखने के लिये संघर्षरत था, (२) ईसाई धर्म का प्रभाव जिसने अंधकार को प्रकाशित भी रखा और प्रकाशपूर्ण को सीमित भी रखा (धार्मिक अधविश्वासों के कारण ज्ञान की वृद्धि सीमित हो गई किन्तु अज्ञान के अंधकार में

धार्मिक ग्रन्थों का प्रकाश बना रहा); (३) वर्वर जातियों का प्रभाव जिन्होंने अपनी विधि व्यवस्था को जीवित रखा और वर्तमान यूरोप को प्रदान किया। विधि प्रदान शासन (Rule of Law) और व्यक्ति स्वतंत्रता इसी काल की देन है। रोमन काल में विधि क्षेत्रीय थी अर्थात् शासन का आदेश साम्राज्य की भौगोलिक सीमा के भीतर समान रूप से लागू होता था। वर्वर जातियों की विधि व्यक्ति प्रधान थी। हर व्यक्ति अपनी परस्परगत विधि से शासित था चाहे वह जहाँ भी रहे। इस व्यवस्था ने व्यक्ति को राज्य के अवैधानिक आदेशों से स्वतंत्र रखा और उस व्यवस्था को जन्म दिया जिसे इंग्लैंड में सामान्य विधि (Common Law) कहते हैं। दर्शन के क्षेत्र में भले ही मध्ययुग का महत्व नगण्य हो किन्तु वर्तमान यूरोप की राजनीतिक संस्थाओं के विकास के दृष्टिकोण से बहुत अधिक है। सामन्तवादी व्यवस्था से संवैधानिक राजतंत्र और निर्वाचित परिषदे यूरोप को प्राप्त हुईं। स्थानीय कार्यों के लिये स्थानीय परिषदे थी जो केन्द्रीय नियंत्रण में थी। केन्द्रीय निर्देशन में स्थानीय स्वतंत्रता की प्रणाली का भी उदय हुआ। इसीलिये गैटिल का कहना है, “शासनतंत्र के विकास में इससे अधिक मूल्यवान और कोई योगदान नहीं है।” भविष्य में जब इन सामन्ती क्षेत्रों का पृथक संगठन हुआ और उनमें स्वतंत्र सत्ता की स्थापना हुई तो वर्तमान राष्ट्रीय राज्यों का निर्माण हुआ। इन सब बातों के बावजूद भी इस युग में दार्शनिक और राजनीतिक विकास रुका रहा।

चर्च और राज्य का संघर्ष—मध्ययुग की सबसे महत्वपूर्ण घटना चर्च और राज्य के बीच सत्ता का संघर्ष है। युग के अधिकार को दूर करने और कोई हुई बौद्धिक शक्तियों को जागृत और सक्रिय करने का श्रेय इसी विवाद को है। चर्च ने अपने विकास के प्रारंभिक काल में कभी राजनीतिक सत्ता का विरोध नहीं किया। जब तक ईसाई धर्म राज्य से स्वीकृत नहीं था व उसके प्रचारकों पर शासक अत्याचार करते थे, उन्होंने शासकों का विरोध आमंत्रित नहीं करना चाहा। राज्य की शक्ति और श्रेष्ठता को स्वीकार किया गया, आज्ञापालन को अनिवार्य माना गया और शासक से केवल यह आशा की गई कि वह धार्मिक मामलों में चर्च को अपने नियमों के अनुसार कार्य करने दें। जब तक चर्च एक तिरस्कृत संस्था थी, उसका मुख्य उद्देश्य अपने अस्तित्व के लिये संघर्ष करना और एक सीमित क्षेत्र में स्वतंत्रता की मांग करना ही था। राज्य की स्वीकृति मिलने से पहले ही ईसाई धर्म बहुत लोग स्वीकार कर चुके थे और चर्च के संगठन की नींव चुकी थी। चर्च केवल धर्म का प्रचार ही नहीं करती थी बल्कि अपने अनुयायियों को धर्म विरोधी कार्य करने के लिये दंड भी देती थी; कान्सटेन्टाइन ने ईसाई धर्म

को जब राजकीय स्वीकृति और संरक्षण प्रदान किया तो उसका अर्थ यह हुआ कि चर्च के संगठन और दंड देनेवाली शक्ति को भी स्वीकार कर लिया । आरंभिक वर्षों में इन दो शक्तियों के बीच किसी प्रकार के विरोध या स्पर्धा की संभावना नहीं थी । राजनीतिक क्षेत्र में शासक की सत्ता को महात्मा ईसा ने स्वयं स्वीकार किया था किन्तु शासक के ईसाई बन जाने के बाद दोनों शक्तियों में सम्बन्ध निश्चित करने के लिये अनेक नये प्रश्न आये । चर्च के अधिकारी सम्राट को चर्च और राज्य का प्रधान मानते थे किन्तु अनैतिक कार्यों के लिये आध्यात्मिक दंड देने का अधिकार नहीं छोड़ना चाहते थे । ऐसी परिस्थिति में दोनों शक्तियों में अधिकारों का विवाद स्वाभाविक था । चतुर्थ शताब्दी तक इस संघर्ष का कोई निश्चित प्रमाण नहीं मिलता । एक अवसर पर चर्च के अधिकारियों के बाद दिलाते हुए संत आण्टेटस (St. Optatus) ने कहा कि चर्च राज्य के अन्दर है, राज्य चर्च के अन्दर नहीं । चर्च के अधिकारी राज्य के आदेश मानने के लिये बाध्य थे । लगभग इसी समय सन्त अम्ब्रोज ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि धार्मिक मामलों में सम्राट भी चर्च के अधीन है । सन्त आगस्टाइन और ग्रेगरी ने राज्य के प्रति इतना विरोध प्रदर्शित नहीं किया किन्तु पांचवी शताब्दी के अन्तिम वर्षों में पोप गेलेशियस प्रथम (Gelasius I) ने अम्ब्रोज के सिद्धांत को ही स्वीकार किया । उसने निश्चित शब्दों में यह स्पष्ट कर दिया कि धार्मिक मामलों में शासक कोई हस्तक्षेप नहीं कर सकते । ईश्वर ने शासक को राजसत्ता अवश्य प्रदान की है किन्तु इसका प्रयोग धार्मिक अधिकारियों पर नहीं किया जा सकता, उनके व्यवहार का निर्णय चर्च के श्रेष्ठ अधिकारी ही कर सकते हैं । गेलेशियस प्रथम के विचारों में यह विश्वास स्पष्ट रूप से मिलता है कि चर्च का पृथक संगठन है और स्वयं के नियम हैं जिनके आधार पर ही धर्माधिकारियों के व्यवहार का निर्णय हो सकता है । पोप गेलेशियस प्रथम ने समाज में द्वैतसत्तावाद को स्वीकार किया जिसे 'दो तलवारों का सिद्धांत' कहा जाता है । यह सिद्धांत इस धार्मिक विश्वास पर प्रचलित है कि ईश्वर ने शासक और पुजारी को प्रजा पर नियंत्रण रखने के लिये दो अलग-अलग तलवारे सौंपी । दोनों शक्तियों का कार्यक्षेत्र अलग है ; फिर भी चर्च को अधिक श्रेष्ठ बतलाया गया । "इम बिश्व पर शासन करने वाली दो प्रधान शक्तियाँ हैं—बिशप की पवित्र शक्ति और राजकीय शक्ति ; और इन दोनों में बिशप का उत्तरदायित्व अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि वे उन्हें ईश्वर के सम्मुख राजा के कार्यों का भी हिसाब देना होगा ।" राज्य और चर्च दो स्वतंत्र संगठन हैं जो स्वाभाविक रूप से एक दूसरे पर निर्भर हैं किन्तु एक दूसरे के अधीन नहीं । ईसाई समाज में एक ही व्यक्ति राजा और पुजारी नहीं हो सकता । ईसाई धर्म की स्थापना के पहले यह सम्भव था । ईसा स्वयं अन्तिम व्यक्ति था जो पुजारी

भी था और शासक भी किन्तु उसने अपनी यह शक्तियाँ दो अलग अलग व्यक्तियों को प्रदान कर दी। सेबाइन ने इस विचार को स्पष्ट करते हुए लिखा है “मानव समुदाय दो सरकारों के अधीन एक समाज था, प्रत्येक की अपनी विधि, विधि निर्माण और प्रशासन के अंग और अपने अधिकार थे।” किन्तु दोनों शक्तियों का अस्तित्व समानांतर है और एक के बिना दूसरी जीवित नहीं रह सकती। इन आरम्भिक विचारों में वे सभी सिद्धांत हमें मिल जाते हैं जिनके कारण चर्च और राज्य का संघर्ष चलता रहा। संघर्ष का आरम्भ कुछ इस प्रकार हुआ कि राजकीय धर्म बन जाने के बाद चर्च के पादरियों ने अपने लिये राज्य के हस्तक्षेप से मुक्ति चाही, फिर राज्य और चर्च का द्वैतसत्तावाद प्रचलित हुआ फिर चर्च ने सम्पत्ति प्राप्त कर ली और अन्त में स्वयं राज्य पर शासन करने का प्रयत्न करने लगी। आनेवाली धटनाओं ने क्रमशः राजनीतिक पक्ष को निर्वल और धार्मिक पक्ष को सबल बनाने में सहयोग दिया।

पोपतंत्र के निर्माण से चर्च और राज्य का संघर्ष अधिक महत्वपूर्ण हो गया। पोपतंत्र के विकास में दो विचार सहायक रहे। प्रथम, चर्च में संगठन की भावना और द्वितीय, चर्च को पृथक् सत्ता मानने की प्रवृत्ति। क्रमशः चर्च एक स्वतंत्र अस्तित्ववाला संगठन बन गया। जो स्वर्ग और मुक्ति दिलानेवाला एकमात्र संगठन था। भौतिक जगत में राजनीतिक सत्ता मुख प्रदान करने में असमर्थ थी अतः दूसरे जीवन में मुख प्राप्त करने के लिये लोगो ने धर्म का सहारा लिया। यद्यपि चर्च और राज्य का विवाद संपूर्ण मध्ययुग में चलता रहा फिर भी मेकिलवेन का यह विचार है कि इस संघर्ष का सबसे महत्वपूर्ण हिस्सा प्रारम्भिक मध्ययुग में ही है। छठवीं से नवमी शताब्दी तक सम्पूर्ण यूरोप में वर्वरजातियों के आक्रमण और पारस्परिक संघर्ष चलते रहे। रोमन साम्राज्य का पतन हुआ और चर्च का भी विभाजन हो गया। इस विभाजन के परिणाम स्वरूप पश्चिमी में रोमन चर्च का प्रभाव बढ़ता गया। साम्राज्य के विघटन, सामन्तवाद के पिछड़ेपन और युद्ध की अराजकता में चर्च ही एक मात्र कल्याणकारी और संगठनकारी शक्ति थी।

चर्च और राज्य का संघर्ष ग्यारहवीं शताब्दी में पोप ग्रेगरी सप्तम (Pope Gregory VII) और सम्राट हेनरी चतुर्थ के बीच शुरू हुआ। इस विरोध का कुछ आभास नवीं शताब्दी में भी मिलता है जब पोप निकोलास प्रथम ने लारेन के राजा लाथेयर (Lothaire) को धर्म से वहिष्कृत (Excommunicate) कर दिया था। किसी भी व्यक्ति को वहिष्कृत कर देना ही चर्च की सर्वश्रेष्ठ दंडनीय शक्ति थी और पोप ने इस शक्ति का प्रयोग पहली बार शासक के विरुद्ध किया; यद्यपि यह अनेक बार कहा जा चुका था कि शासक के कार्यों की नैतिकता का निर्णय

वर्माधिकारियों के द्वारा किया जा सकता है। बहिष्कार के साथ पोप ने इस बात की भी घोषणा की कि एक बहिष्कृत राजा ईसाइयों पर शासन नहीं कर सकता। इस विरोध में राजा ने पोप की साथ सुलह कर ली जिसका यह निष्कर्ष निकाला गया कि राजा पर इस शक्ति का प्रयोग किया जा सकता है। सम्पूर्ण ईसाई चिन्तन संघर्ष की सम्भावनाओं से भरा हुआ था किन्तु अनेक कारणों से चर्च और पोप के बीच इससे पहले खुला संघर्ष नहीं हुआ। शार्लमेन और ओटो महान् के शासन काल में चर्च और राज्य के सम्बन्ध सबसे मधुर माने जाते हैं किन्तु पवित्र रोमन साम्राज्य के इन वर्षों में भी चर्च और राज्य के सवध स्पष्ट करने का प्रयत्न कभी नहीं किया गया और इसी अस्पष्टता और अनिश्चितता के कारण अन्ततोगत्वा यह संघर्ष शुरू हुआ। यह संघर्ष यद्यपि चर्च और राज्य के अधिकार क्षेत्र के बारे में था किन्तु इस विवाद में राजनीति के अनेक महत्वपूर्ण सिद्धांतों का विश्लेषण किया जिनमें से कुछ विचारों का प्रभाव वर्तमान राजनीति पर पर भी पाया जाता है। इस समय तक दो महत्वपूर्ण तत्व चर्च और राज्य के सम्बन्धों में प्रवेश कर चुके थे। एक ओर चर्च के पास पर्याप्त चल और अचल सम्पत्ति सञ्चित हो गयी थी और अपनी सम्पत्ति की सुरक्षा के लिये चर्च के अधिकारी शासक की शक्ति को सीमित रखना चाहते थे। सामन्तवादी व्यवस्था में राजनीतिक अधिकारी अपने धार्मिक प्रतिद्वन्द्वियों को सहन नहीं करना चाहते थे। इस कारण से शासकों ने चर्च के विशप की नियुक्ति का अधिकार स्वयं ग्रहण कर लिया था किन्तु यह अधिकार चर्च के समर्थकों के लिये धार्मिक मामलों में अनुचित हस्तक्षेप था। शासक प्रायः चरित्रहीन थे और उनके द्वारा विशप की नियुक्ति चर्च के धार्मिक व आध्यात्मिक विकास के लिये लाभदायक नहीं थी। राजा चाहते थे कि विशप उनकी इच्छा के अनुसार ही नियुक्त हो ताकि वे उनके विरोधी न रहे और चर्च के अधिकारी चाहते थे कि विशप चर्च के अधिकारियों द्वारा ही चुने जावे जिससे उनके चरित्र और आध्यात्मिक जीवन के बारे में कोई सन्देह न रहे। इस विवाद में १०५२ से १११२ बीच करीब ११५ पत्र चर्च तथा राज्य के पारस्परिक अधिकार क्षेत्र के बारे में लिखे गये। चर्च की श्रेष्ठता और राजसत्ता की अनिवार्यता के बारे में अनेक तर्क दिये गये। सेबाइन का विचार है, “अरस्तू की मृत्यु के बाद और ग्यारही शताब्दी के बीच राजनीतिक दर्शन पर जो कुछ लिखा गया वह संभवतः (इस) विवाद के परिणाम स्वरूप उत्पन्न राजनीतिक विचारों से कम पृष्ठ होगा।”

इस संघर्ष का आरम्भ १०७३ में ग्रेगरी सप्तम के पोप बनने के बाद हुआ। ग्रेगरी एक शक्तिशाली और कुशल शासक था, वह अपने अधिकारों में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं चाहता था। १०७५ में अपने एक आदेश के द्वारा ग्रेगरी सप्तम ने विशप की नियुक्ति के सम्बन्ध में राजा और निरपेक्ष शक्तियों का हस्तक्षेप समाप्त कर दिया।

जर्मनी के सम्राट हेनरी चतुर्थ ने इस बात से क्रुद्ध होकर पोप को पदच्युत कराने का प्रयत्न किया। हेनरी ने अपने पत्र में लिखा कि सम्राट की नियुक्ति ईश्वर के द्वारा व्यवस्था बनाये रखने के लिये हुई है। मन पीटर का आदेश याद दिलाया गया, “ईश्वर से डरो; राजा का सम्मान करो।” ग्रेगरी ने राजा का सम्मान नहीं किया; इसलिये उस पर ईश्वर का श्राप लग गया और उसे पोप का पद त्याग देना चाहिये। उसके उत्तर में पोप ने हेनरी को धर्म में निष्कापित कर दिया। १०८० में सम्राट ने एक नया पोप बनाने का प्रयत्न किया और ग्रेगरी सम्राट के सिंहासन के लिये किसी दूसरे व्यक्ति के अधिकार का समर्थन कर रहा था। यह विवाद इन दोनों व्यक्तियों के मृत्यु के बाद ही हल हो सका यद्यपि यह हल भी स्थायी नहीं था; और बाद में भी यह विवाद किमी न किमी रूप में चलता रहा। हेनरी पचम और पशाल द्वितीय (Paschal II) के बीच एक समझौता हुआ, जिसके द्वारा चर्च के अधिकारियों ने अपनी राजनीतिक शक्तियां त्याग दी और सम्राट ने सैद्धांतिक रूप में बिशप की नियुक्ति का अधिकार त्याग दिया। यद्यपि इन नियुक्तियों को प्रभावित करने की चमत्ता बनी रही।

तेरहवीं शताब्दी के आरम्भिक वर्षों में इन्नोसेन्ट तृतीय (Innocent III) ने पुनः चर्च की श्रेष्ठता को स्वीकार किया। इङ्ग्लैण्ड और फ्रांस के शासकों में संघर्ष चल रहा था जिसे इन्नोसेन्ट ने सुलझाना चाहा। अपने अधिकार का उल्लेख करते हुए उसने कहा कि पोप को पाप का निर्णय करने का अधिकार है और इसका उपयोग किसी के भी विरुद्ध हो सकता है। “हम किमी मानवीय संविधान पर नहीं बल्कि ईश्वरीय विधि पर आश्रित हैं; हमारी शक्ति किमी मानव ने नहीं बल्कि ईश्वर ने प्रदत्त है... किसी भी प्रकार के पाप (अनाचार) को सुधारना और किसी भी ईसाई को यदि वह सुधार करने में इन्कार करता है, आध्यात्मिक दण्ड देना हमारा अधिकार है।” इस व्याख्या में राजा और प्रजा सभी शामिल हैं। चर्च की श्रेष्ठता के इतिहास में इन्नोसेन्ट तृतीय सबसे शक्तिशाली पाप था। उसने चर्च का अधिकार केवल आध्यात्मिक क्षेत्र में ही नहीं बल्कि भौतिक और राजनीतिक क्षेत्रों में भी स्थापित किया। उसने जर्मनी की राजगद्दी के उत्तराधिकार में हस्तक्षेप किया और फ्रांस तथा इङ्ग्लैण्ड के राजाओं को बहिष्कार का भय दिखला कर अपना निर्णय स्वीकार करने के लिये बाध्य किया। इसकी मृत्यु के पश्चात् इन्नोसेन्ट चतुर्थ ने भी चर्च की इस सत्ता का समर्थन इसी दृष्टि के साथ किया, “ईसा के दूत को पृथ्वी पर भौतिक बातों पर और स्वर्ग में आध्यात्मिक बातों पर अधिकार दिया गया है।” इस जीवन में शान्ति के द्वार और मृत्यु के पश्चात् मुक्ति के द्वार की कुन्जी चर्च के ही पास है। इसके अतिरिक्त इन्नोसेन्ट चतुर्थ ने पहली बार गैर-ईसाइयों पर भी पोप का अधिकार दर्शाया। सम्पूर्ण तेरहवीं

शताब्दी में राजनीतिक शक्ति अपनी सुरक्षा के लिये संघर्ष करती रही और चर्च का आधिपत्य श्रेष्ठ बना रहा। चर्च की इस श्रेष्ठता का सिद्धान्त सेलिसबरी के जान ने प्रस्तुत किया। दो तलवारों के सिद्धान्त का स्पष्टीकरण करते हुए उसने कहा, "आध्यात्मिक और भौतिक दोनों तलवारे चर्च के पास हैं, भौतिक का प्रयोग चर्च के लिये होना चाहिये और आध्यात्मिक का चर्च के द्वारा, आध्यात्मिक पुजारी के हाथ से, राजनीतिक योद्धा के हाथ से किन्तु सत्यता में पुजारी की इच्छा और सम्राट के आदेश से।"

तेरहवीं शताब्दी के अंतिम वर्षों में चर्च की श्रेष्ठता का सिद्धान्त कमजोर पड़ने लगा और राज्य की शक्तियों में वृद्धि होने लगी। १२६६ से १३०३ तक एक बार फिर यह द्वन्द्व चला पोप बोनीफेस अष्टम (Pope Boniface VIII) और फिलिप फेयर (Philip, the Fair) के बीच। इस समय तक चर्च की संपत्ति बहुत अधिक बढ़ गई थी और पश्चिमी यूरोप के अधिकांश शासक इस वृद्धि से असंतुष्ट थे। इंग्लैण्ड और फ्रांस में राष्ट्रीयता की भावना का निर्माण हो चुका था और राजनीतिक सत्ता का आधार अधिक दृढ़ हो चुका था। फ्रांस के शासक फिलिप ने १२६६ में चर्च की संपत्ति पर भी कर लगाने की घोषणा की, क्योंकि 'राजा को कर लगाने का अधिकार सबकी स्वीकृति से और सबके लाभ (सुरक्षा) के लिये दिया गया था।' पोप बोनीफेस ने इस आदेश को अनुचित बतलाया और चर्च अधिकारियों से कर देने से इन्कार करने के लिये कहा। फिलिप ने इसका जो उत्तर दिया वह अत्यन्त प्रभावशाली है। उसने यह कहा कि फ्रांस के राजा को अपने राज्य पर अधिकार चर्च के बनने के पहले से है। वह अपने राज्य और प्रजा की सुरक्षा के लिये उत्तरदायी है अतः राज्य में स्थित सभी संपत्ति उसके अधीन है। राज्यों के आपसी युद्ध इस समय तक राष्ट्रीय युद्धों का रूप धारण कर चुके थे और जनता आक्रमण से सुरक्षा चाहती थी, इसलिये कर वसूल करने का अधिकार सुरक्षा के उत्तरदायित्व में सबद्ध हो गया था। फिलिप ने आगे यह भी कहा कि चर्च और उसकी संपत्ति पर केवल पुजारियों का ही अधिकार नहीं है, न ही क्राइस्ट ने अपना जीवन केवल पुजारियों के लिए अर्पित किया था। इसलिए चर्च के विशेषाधिकारों को मानते हुए भी, चर्च के अधिकारियों को ऐसा कार्य करने से इन्कार नहीं करना चाहिये, जो सबके लिये आवश्यक है। राज्य में सुरक्षा की सबसे अधिक आवश्यकता चर्च के पुजारियों को ही है। क्योंकि वे अपनी रक्षा के लिये युद्ध नहीं कर सकते और दूसरे लोग स्वयं के खर्च पर इनकी रक्षा क्यों करेंगे। यदि चर्च ने कर नहीं दिया तो वह राज्य का अनुपयोगी और निष्क्रिय अंग बन जायगी। राष्ट्रीय भावनाओं के कारण

फ्रांस के पादरियों ने पोप का साथ नहीं दिया और बोनीफेस को इस संघर्ष में मात खानी पड़ी।

इन दोनों व्यक्तियों के बीच दूसरा संघर्ष ११०१ में शुरू हुआ, जब कि फ्रांस में पोप का एक जाली आदेश प्रस्तुत किया गया जिसमें पोप ने राजनीतिक क्षेत्र में प्रत्यक्ष अधिकारों की मांग की थी। इसके उत्तर में राजा की तरफ से यह कहा गया, कि राजा और प्रजा हमेशा से केवल ईश्वर के अधीन ही रहे हैं, पोप के प्रति उनका उत्तरदायित्व नहीं है। पोप के हस्तक्षेप के विरुद्ध यह घटना सबसे महत्वपूर्ण मानी जाती है। इसके उत्तर में पोप ने जो स्पष्टीकरण दिया उससे राजा के पक्ष का ही समर्थन होता है। बोनीफेस की मृत्यु के पश्चात् फिलिप ने चर्च पर केवल अपना अधिकार ही नहीं जमा लिया बल्कि पोप को रोम से एविग्नान (Avignon) में बुला लिया ताकि वह उसके विरुद्ध न जा सके। ७५ वर्षों तक पोप यहीं निवास करता रहा। पोप के इस निवास काल को चर्च के इतिहास में 'बैबीलोन की दासता' (Babylonish Captivity) कहा गया है।

पोप और सम्राट का अंतिम विरोध १३२३ में शुरू हुआ और इसका कारण था जर्मनी के सिंहासन का अधिकार। जर्मनी में सम्राट के चुनाव में कुछ विवाद उत्पन्न हो गया जिसके कारण वहाँ की राजनीति में अनिश्चय और अव्यवस्था का वातावरण था। समकालीन पोप जान बाइसवे (Pope John XXII) ने इस विवादग्रस्त विषय को सुलझाना चाहा। विवाद में हस्तक्षेप करते हुए उसने यह कहा कि ऐसे अनिश्चित वातावरण में पोप को ही अंतिम निर्णय देने का अधिकार परम्परा से प्राप्त है। 'बैबीलोन की दासता' के कारण राजनीतिक स्थिति बहुत बदल चुकी थी। पोप के पद का प्रभाव तो कम हो ही गया था, अधिकांश पादरी फ्रांस के राजा के प्रभाव में थे या फ्रेंच जाति के थे और राष्ट्रीय भावनाओं के उदय के कारण जर्मनी के अधिकारियों ने इस हस्तक्षेप को नापसंद किया। १३३८ में सम्राट का निर्वाचन करनेवाले मंडल ने यह निर्णय लिया कि सम्राट के चुनाव के लिये पोप की स्वीकृति लेना आवश्यक नहीं है। सदियों से चलने वाले संघर्ष में सम्राट पर पोप का जो आधिपत्य हो गया था उसका अंत हो गया। पोप की इच्छा के विरुद्ध भी लेविस वेरियन (Lewis, the Bavarian) सम्राट चुन लिया गया। उसने सेलिसबरी के जान के विचारों के आधार पर यह घोषणा की कि साम्राज्य की सत्ता ईश्वर प्रदत्त है और परम्पराओं पर आधारित है। इसके अतिरिक्त प्रचलित प्रथा के अनुसार जो भी सम्राट निर्वाचित हो जाता है उसे पोप की सहमति, समर्थन या संरक्षण प्राप्त करने की आवश्यकता नहीं है। राज्य की सीमा में सम्पूर्ण सम्पत्ति पर सम्राट के एकाधिकार की भी बात कही गई।

चर्च की श्रेष्ठता के पक्ष में तर्क :—मध्ययुग के इस विवाद में राजनीतिक सिद्धांत का अभाव स्वाभाविक है। लोगों का ध्यान मूल रूप से सत्ता के संघर्ष तक ही सीमित था और जो भी विचार व्यक्त किये गये, दो में से एक सत्ता के समर्थन के लिये थे। यद्यपि विभिन्न विवादों में अलग-अलग तर्क प्रस्तुत किये गये, विवादों के बीच बहुत समय गुजर चुका था और विवादों के कारण भी भिन्न थे, फिर भी इन तर्कों में अत्यधिक समानता पाई जाती है। अतः सभी तर्कों का उल्लेख एक साथ करना ही अधिक उचित होगा। यह बात अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि इस युग में ईसाई धर्म के सिद्धांतों का प्रभाव बहुत गहरा रहा और इसका सबसे ठोस प्रमाण यह है कि दोनों पक्षों की ओर से प्रारम्भिक प्रचारकों के विचार तर्क के आधार बनाये गये। संत आगस्टाइन के सिद्धांत के बावजूद भी ईसाई धर्म में द्वैतसत्तावाद प्रचलित रहा। लौकिक और आध्यात्मिक शक्तियों का अस्तित्व शरीर और आत्मा की तरह माना गया। ईसाई धर्म के अनुसार एक ही व्यक्ति धार्मिक और राजनीतिक सत्ता का अधिकारी नहीं हो सकता था क्योंकि ईसा स्वयं दो सत्ताएं मानते हैं। सीजर और ईश्वर को उचित हिस्सा देने के विचार से ही दो समान शक्तियों का बोध होता है और यह समस्या प्रस्तुत होती है कि दो में से किसका हिस्सा अधिक है। चर्च की ओर से इस सिद्धांत का प्रयोग तीन विभिन्न परिस्थितियों में हुआ। प्रारम्भिक काल में जब ईसाई धर्म को राज्य का विरोध सहन करना पड़ता था और प्रचारकों पर शासक अत्याचार करते थे तो इस सिद्धांत के आधार पर धर्मपिताओं ने धार्मिक स्वतंत्रता की मांग की। उनका उद्देश्य केवल यह था कि शासक धार्मिक प्रचार में किसी प्रकार का हस्तक्षेप न करे, न बाधा प्रस्तुत करे। दूसरे चरण में इस सिद्धांत के माध्यम से चर्च के नेतृत्व का समर्थन किया गया। क्रमशः सम्राट की शक्ति कम होती गई और चर्च का संगठन और प्रभाव बढ़ता गया। इस परिस्थिति में शक्तिशाली पोपों ने राज्य पर नियंत्रण लगाने का प्रयत्न किया। दो सत्ताओं में हमेशा धार्मिक सत्ता को अधिक प्रधानता दी गई। द्वन्द्व के अंतिम दिनों में चर्च को फिर अपनी सुरक्षा के लिये प्रयास करना पड़ा और अपनी शक्ति व अस्तित्व को बनाये रखने के लिये ही इसका सहाय लिया गया। चर्च की स्वतंत्रता की मांग के दो प्रमुख कारण थे, चर्च का सुदृढ़ संगठन जिसमें अधिकारियों की क्रमिक श्रेष्ठता (hierarchy) निर्धारित हो चुकी थी और पोपतंत्र का निर्माण हो चुका था। यह संगठन निश्चित रूप से राज्य के संगठन के समान बना हुआ था। पोप अन्य पादरियों को उसी प्रकार आदेश देता था जिस प्रकार शासक अपने अधिकारियों को। दूसरा कारण था पादरियों में धार्मिक विश्वासों में प्रगाढ़ श्रद्धा और उन्हें प्रचलित करने के लिये हर विरोध के बावजूद भी प्रयत्न करने की क्षमता।

नवमी शताब्दी में इसीडोरस के प्रपत्र (Isidorian Decretals) प्रस्तुत किये गये। ये प्रपत्र जाली थे किन्तु मध्ययुग में इन्हें सत्य ही माना गया। इस संग्रह में अनेक पत्र शामिल थे जो ईसा के बाद की तीन शताब्दियों में महान् चर्च अधिकारियों ने सम्राट को या अपने अधीन पादरियों को संबोधित किये थे। चर्च के पत्र के अधिकांश तर्क इन प्रपत्रों में ही पाये जाते हैं। चर्च की श्रेष्ठता का सर्वप्रथम तर्क आध्यात्मिक श्रेष्ठता पर आधारित है। शरीर की अपेक्षा आत्मा अधिक महान् है; अतः आध्यात्मिक शक्ति शारीरिक या भौतिक शक्ति से श्रेष्ठ होना ही चाहिये। पादरियों से यह कहा गया कि उनकी टोपियाँ सोने की हों और राजाओं के ताज शीशे के। एक बार आध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों को पृथक् मान लेने का यह स्वाभाविक परिणाम था। इसके अतिरिक्त चर्च की श्रेष्ठता स्वर्ग और भौतिक जगत की तुलना में भी प्रमाणित की गई। राज्य का सबंध केवल इस जीवन से है किन्तु चर्च इस जीवन के बाद ईश्वर तक पहुँचाने का एकमात्र साधन है और यह जीवन चरित है। मानव जीवन का उद्देश्य और इस जगत के कष्टों से मुक्ति ईश्वर के निकट पहुँचने में ही है। धर्महीन शासन की तुलना खुले ढाके से की गई। पोप ग्रेगरी ने भी लिखा कि, राजाओं और शासकों की शक्ति ईश्वर के अज्ञान के कारण उत्पन्न हुई और वे समान व्यक्तियों के प्रभु बन बैठे। जहाँ शासक अपनी प्रजा पर अत्याचार कर रहे थे, चर्च के अधिकारी मानव समानता की बात कर रहे थे। राज्य में हत्या और हिंसा जैसे अपराध पलते हैं जबकि चर्च मनुष्य को शुद्ध और सरल जीवन का मार्ग दिखलाती है।

जीवन की नैतिक आवश्यकताओं से भी चर्च की श्रेष्ठता का ही समर्थन हुआ। सभी इसाइयों के नैतिक व्यवहार का उत्तरदायित्व चर्च पर था। यह उत्तरदायित्व राजा के आचरण की नैतिकता के प्रति भी था। पोप राजा के अनैतिक आचरण को रोकने के लिये आदेश दे सकते थे और न मानने पर उन्हें दंड भी दे सकते थे। इस विचार का समर्थन करने के लिये सपूर्ण मध्ययुग में पुराने इच्छा-पत्र का सहारा लिया गया। इस इच्छा-पत्र में दुष्ट राजाओं के विरुद्ध पैगम्बरों द्वारा ईश्वरीय दंड की इच्छा करने का प्रमाण मिलता है। नये इच्छा-पत्र से भी इस श्रेष्ठता का समर्थन किया गया। महात्मा ईसा ने सत पीटर को अपना उत्तरदायित्व सापते हुए अपनी भेड़ों चराने के लिये कहा, जिसका यह अर्थ लगाया गया कि सभी मनुष्यों (भेड़ों) पर जिनमें राजा भी शामिल है निगरानी रखने के लिये पीटर से कहा गया और पीटर ने यह अधिकार रोम की चर्च को दे दिया जिसका मस्थापक वह स्वयं था। चर्च को अपराधी इसाइयों को बहिष्कार (Excommunicate) करने का अधिकार दिया गया था और यह अधिकार शासक के विरुद्ध भी प्रयोग में लाया जा सकता था। कान्सटेन्टाइन के धर्म परिवर्तन के बाद और

संत आगस्टाइन के 'दैवी नगर' के प्रभाव में यह विचार सामान्य रूप से स्वीकृत था कि एक बहिष्कृत ईसाई किसी ईसाई समाज का शासक नहीं रह सकता था। साधारण ईसाई की तुलना में राजा के लिये बहिष्कार अत्यन्त महत्वपूर्ण दंड था। वास्तव में इस युग में अनेक प्रभाव चर्च के पक्ष में कार्य करते रहे। रोमन विविशास्त्र से दैवी विधि की श्रेष्ठता का सिद्धांत स्वीकार किया गया। रोमन साम्राज्य या विश्व-राज्य की एकता का सिद्धांत स्वीकार किया गया और जब साम्राज्य शक्तिहीन और छिन्न-भिन्न होने लगा तो ईसाई चर्च में ही संपूर्ण जगत (यूरोप) को एक सूत्र में बाँध कर रखने की शक्ति रह गई। सम्राट कान्स्टेन्टाइन ने जब अपनी राजधानी बदल कर बाइजेन्टियम में बनाई तो उसका यह अर्थ लगाया गया कि साम्राज्य के पश्चिमी हिस्से का शासन पोप को सौंप दिया गया क्योंकि उसका निवास इस हिस्से के केन्द्र रोम में था। जब रोम के पोप ने सम्राट शार्लमेन को ताज पहनाया और पवित्र रोमन साम्राज्य की घोषणा की तो यह कहा जाने लगा कि सम्राट की शक्ति का स्रोत पोप ही है। अतः वह उसे वापिस भी ले सकता है। बिशप और चर्च अधिकारियों की नियुक्ति पर ग्रेगरी सप्तम और हेनरी चतुर्थ के बीच जो विवाद चला, उसमें राजकीय हस्तक्षेप को रोकने के लिये ग्रेगरी ने चर्च के सगठन और शक्ति का वर्णन इस प्रकार किया जैसे वह एक स्वतंत्र शासकीय सगठन हो। चर्च अधिकारियों की नियुक्तियाँ केवल पोप के ही द्वारा हो सकती हैं, पोप ही धार्मिक परिषद की बैठक बुला सकता है, पोप के आदेश किसी के द्वारा नहीं बदले जा सकते और धार्मिक न्यायालय में जो मामले पेश हो उनकी कोई अपील नहीं हो सकती। इस व्याख्या के द्वारा सेबाइन यह दर्शाते हैं कि, "चर्च में राजतंत्र का सिद्धांत लागू किया गया..... ईश्वर और दैवी विधि के अधीन पोप निरंकुश था।" अनुशासन बनाये रखने का अधिकार दोनों शक्तियों को था और दोनों में सघर्ष होना स्वाभाविक था। चर्च की श्रेष्ठता केवल एक अधिकार से अपने आप प्रमाणित हो गई—राजा को भी बहिष्कृत करने का अधिकार; क्योंकि राजा स्वयं ईसाई होने के नाते धार्मिक अनुशासन में है। सामान्य रूप से यह विश्वास किया जाता है कि ग्रेगरी का उद्देश्य केवल धार्मिक क्षेत्र में स्वाधीनता प्राप्त करना था और वह लौकिक मामलों में हस्तक्षेप नहीं करना चाहता था न राजा की सत्ता को कम करना चाहता था।

ईसाई धर्म में मूल पाप (Original Sin) की कल्पना भी यदि चर्च के पक्ष में नहीं तो राज्य के विरुद्ध अवश्य रही। मनुष्य पर शासन और अंकुश की आवश्यकता इस मूल पाप के कारण ही हुई। राज्य अपराध का प्रतीक है और चर्च इस अपराध और पाप से मुक्ति दिलाने का मार्ग। दोनों शक्तियों के सघर्ष में चर्च का समर्थन

ही उचित होगा क्योंकि राज्य के समर्थन का अर्थ होगा मूल पाप के परिणाम को बनाये रखना ।

तेरहवीं शताब्दी में चर्च की सर्वोच्चता का सिद्धान्त पहली बार प्रयोग में लाया गया और यह सिद्ध करने का प्रयास किया गया कि राजा के अधिकार चर्च में प्रदत्त हैं । इस विचार का उल्लेख पहली बार ११२३ में आग्सबर्ग के होनोरियस (Honorius of Augsburg) की रचनाओं में मिलता है । यहूदी इतिहास के आधार पर उसने यह दर्शाया कि राजा की उत्पत्ति पुजारियों के द्वारा हुई है । कान्सटेन्टाइन के धर्मपरिवर्तन का भी सहारा लिया गया । इस परिवर्तन के बाद से राजाओं की शक्ति का स्रोत चर्च को ही माना गया । मेलिम्बरी के जान ने इस सिद्धान्त का स्पष्टीकरण किया कि राजा को शासन करने का अधिकार नहीं है बल्कि उसके पास शक्तियाँ न्यायसंगत उपयोग के लिये ही हैं । इन्नोसेन्ट तृतीय और चतुर्थ ने तेरहवीं शताब्दी में इन्हीं तर्कों के आधार पर शासकों पर अपना आधिपत्य जमाया । इस मित्रांत की अंतिम व्याख्या एजीडियस कोलोना (Egidius Colonna) के द्वारा हुई जिसका वर्णन मेवाइन ने इन शब्दों में किया है, “कोई भी संपत्ति प्राप्त करने या उपयोग करने का अधिकार, और राजकीय सत्ता का प्रयोग उस समय तक न्यायसंगत नहीं है जब तक कि इनका अधिकारी ईश्वर के अधीन नहीं है, और वह ईश्वर के अधीन उस समय तक नहीं हो सकता जब तक वह चर्च के अधीन न हो ।

लौकिक सत्ता के पक्ष में तर्क—चर्च के तर्कों के अनुरूप लौकिक तर्कों को भी विभिन्न उद्देश्यों और परिस्थितियों के अनुसार तीन वर्गों में बांटा जा सकता है । सबसे पहले जो तर्क दिये गये, उनका उद्देश्य चर्च की शक्ति को सीमित रखना था, दूसरे हिस्से में राज्य पर चर्च के आधिपत्य को रोकने के तर्क दिये गये और अंत में चर्च पर राज्य की श्रेष्ठता सिद्ध करने का प्रयास किया गया । लौकिक सत्ता के समर्थकों की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने वही तर्क और उदाहरण प्रस्तुत किये, जिनके द्वारा चर्च की श्रेष्ठता का समर्थन किया जाता था । दोनों पक्षों के तार्किक आधार एक ही थे, उनके निष्कर्ष भिन्न थे । यह प्रवाह ग्रेगरी सप्तम और हेनरी चतुर्थ के बीच ही शुरू हुआ । राजनीतिक पक्ष की ओर ने पुजारियों और पादरियों के तर्कों का खंडन करना अधार्मिक हो सकता था और शासक प्रजा का समर्थन हो सकते थे । अतः केवल यही प्रयत्न किया गया कि धार्मिक तर्कों को स्वीकार किया जाय किन्तु उनके निष्कर्ष अस्वीकृत कर लिये जायें । ईसाई धर्म के सिद्धांतों में दो विभिन्न अर्थ निकालने की क्षमता निहित थी और इसी का लाभ उठाया गया ।

हेनरी चतुर्थ ने दो तलवारों का सिद्धांत स्वीकार करते हुए यह कहा कि पोप को राजा पर कोई अधिकार नहीं हो सकता। सभी शक्तियाँ 'ईश्वर प्रदत्त' हैं; अतः राजा भी ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है, पोप के प्रति नहीं। भूतकालीन पादरियों द्वारा स्वीकृत परिपाटी का उल्लेख करते हुए हेनरी ने कहा कि, राजा के व्यवहार पर चर्च का अधिकार केवल उसी समय आता है जब वह धर्मविरोधी या धर्मभ्रष्ट हो जाय। ग्रेगरी महान् ने भी राजसत्ता के शांतिपूर्ण पालन का समर्थन किया था। किन्तु ग्रेगरी सप्तम ने राजा के कार्यों में बाधा प्रस्तुत की थी और स्वयं उसके अधिकार (बिशप की नियुक्ति) प्राप्त करने का प्रयास किया था। हेनरी ने कहा कि ग्रेगरी सप्तम स्वयं धार्मिक और लौकिक दोनों शक्तियाँ ग्रहण कर रहा है, जो दो तलवारों के सिद्धांत के विरुद्ध है। धार्मिक सिद्धांत यह कहता है, कि दोनों शक्तियाँ दो पृथक हाथों में रहना चाहिये। धार्मिक संगठन के साथ संघर्ष होते हुए भी यह नहीं कहा जा सकता था कि राज्य का नैतिक उद्देश्य नहीं है। अग्रण्य अपराधों से जीवन को सुरक्षित बनाने का श्रेय राज्य को ही था। चर्च मुक्ति का मार्ग दर्शक होते हुए भी अपराध रोकने वाला शासक तो नहीं बन सकती थी। राजसत्ता के पक्ष में यह तर्क अत्यंत महत्वपूर्ण था और इसका उल्लेख हर संघर्ष में किया गया।

राजसत्ता का महत्वपूर्ण समर्थन विधि-शास्त्र के पुनर्जीवन में पाया जाता है और सेबाइन मानते हैं कि, "विधिवेत्ता लौकिक सत्ता के सबसे योग्य और सबसे प्रभावशाली रक्षक थे।" यूरोप में जब विधि-शास्त्र के अध्ययन का महत्व ज्ञात हुआ और ग्यारहवीं शताब्दी में इटली में जस्टीनियन की विधि-संहिता का पुनरुद्धार हुआ। विधि के अध्ययन का प्रभाव फ्रांस और रोम में भी हुआ और फ्रांस में फिलिप की ओर से वैधानिक तर्क प्रस्तुत किये गये। पोप और चर्च को राजा के अधिकार छीनने या सीमित करने का कोई अधिकार नहीं है। शासन का अधिकार संपत्ति के अधिकार के समान माना गया क्योंकि दोनों उत्तराधिकार से प्राप्त होते हैं। चर्च न संपत्ति छीन सकती है न सिंहासन। पैतृक अधिकार का समर्थन रोमन विधि और दैवी विधि दोनों से होता है। यद्यपि रोम के राजतंत्र निर्वाचित थे किन्तु इस युग में पैतृक राजतंत्र और दैवी अधिकार के सिद्धांतों की नींव पड़ी। राष्ट्रीय भावनाओं के विकास ने भी राजनीतिक सत्ता का समर्थन किया। सुरक्षा, एकता और राष्ट्रीय गौरव बनाये रखने के लिये शक्तिशाली राजा की आवश्यकता थी। अतः निरंकुश संप्रभु की कल्पना की गई और शासक को चर्च के प्रभाव से मुक्त कर दिया गया। फ्रांस में फिलिप के विवाद में चर्च को हार खानी पड़ी क्योंकि विवाद का संबंध राष्ट्रीय भावुकता से था। चर्च अपनी संपत्ति पर राजा को कर लगाने का अधिकार नहीं देना चाहती थी किन्तु राजा ने यह तर्क दिया कि कर लगाने का अधिकार न

केवल चर्च की वल्कि संपूर्ण राष्ट्र की सुरक्षा के लिये आवश्यक है। विश्व-एकता की भावना टूट चुकी थी और यूरोप के अनेक छोटे-छोटे राज्य आपस में संघर्षरत थे। पोप इन विवादों में पक्षपात करता था; जिसके परिणाम स्वरूप विरोधी पक्ष को आलोचना और विरोध करने का अवसर मिल जाता था। 'वेवीलान की दासता' से फ्रांस के बाहर पोप की स्थिति बहुत कमजोर हो गई और उसे फ्रांस के राजा की कठपुतली कहा जाने लगा। लगभग इसी समय यह विचार भी प्रचलित हुआ कि पोप की शक्ति धार्मिक मामलों में भी सीमित होनी चाहिये। अन्य व्यक्तियों की तरह पोप भी गलत निर्णय ले सकता था और अत्याचार कर सकता था। इस सभावना को रोकने के लिये उसके अधिकारों को सीमित रखना आवश्यक था। नियंत्रण का यह अधिकार राजा ने स्वयं नहीं मांगा वल्कि एक धार्मिक परिपद को देना चाहा, फिर भी इस प्रचार से पोप की निरंकुश शक्ति का विरोध हुआ और राजा की तुलना में उसकी शक्ति कमजोर पड़ गई। चर्च के अंदर ही पोप की स्थिति इतनी डावाडोल हो गई थी कि राजसत्ता पर प्रभाव डालने का समय उसके पास नहीं रहा। रोमन विधि को पुनरावृत्ति से यह सिद्धांत अधिक शक्तिशाली हो गया कि राजा ही विधि का संचालक और पालन करने वाला है तथा राजा की शक्तियां प्रजा से प्राप्त हुई हैं। न राजसत्ता ईश्वर या चर्च से उत्पन्न है न उन पर निर्भर है। इस विवाद का अंत राष्ट्रीय संप्रभुता के उदय और चर्च की अराजकता के रूप में हुआ तथा चर्च को पुनर्जीवन देने के लिये विराट् धर्म-मुधार-आन्दोलन आवश्यक हो गया।

मध्ययुगीन दर्शन—यद्यपि अविकाश बौद्धिक और तार्किक शक्ति राज्य और चर्च की स्पर्धा में ही नष्ट हुई किन्तु फिर भी मध्ययुग के उत्तरार्ध में अनेक विद्वत्तापूर्ण और सैद्धांतिक रचनाएँ प्रस्तुत की गईं। ११५६ में सेलिसबरी के जान ने 'पॉलीक्रैटिकस' (Polycraticus) नामक ग्रन्थ की रचना की। यूनानी दर्शन की पुनरावृत्ति के पहले मध्ययुग की यह महान्तम रचना है जिसमें प्रत्यक्ष रूप से शुद्ध राजनीतिक विचारों का अध्ययन किया गया है। राजतंत्र और अत्याचारतंत्र में भिन्नता स्थापित करते हुए उसने बतलाया कि राजा अपनी प्रजा पर विधि के अनुसार शासन करता है, और स्वयं विधि का पालन करता है; वह प्रजा का सेवक है। जान अत्याचारी शासक के वध का समर्थन भी करता है। राज्य और चर्च के बीच जान ने चर्च की श्रेष्ठता का ही समर्थन किया क्योंकि आत्मा शरीर से श्रेष्ठ है। विधि ईश्वरीय न्याय की व्याख्या है और राजा सामान्य हितों के लिये इस विधि को लागू करनेवाला अधिकारी। वह लोगों को दंड देता है और उनके प्राण भी ले सकता है फिर भी वह हत्या के अपराध से मुक्त है। अच्छे शासक में दया और दंड दोनों का सामंजस्य आवश्यक है। दंड देने में मन्द और पुरस्कार

देने भी शीघ्रगामी होना चाहिये तथा जब भी वह कठोरतापूर्वक कार्य करने के लिये बाध्य हो उसे स्वयं दुखी होना चाहिये। जान ने राज्य की सावधव एकता का वर्णन उस समय किया जब कि यूरोप के लोगो को अरस्तू के पानिटिक्स का ज्ञान ही नहीं था। जान के इस ग्रन्थ में राजा के दैवी स्वरूप का भी प्रमाण मिलता है। राजा का विरोध नहीं किया जाना चाहिये क्योंकि वह पृथ्वी पर ईश्वरीय शक्ति के समान है। स्वतंत्रता और सद्गुण को संबन्धित बदलते हुए उसने कहा कि व्यक्ति की स्वतंत्रता उसके सद्गुणों के अनुपात में होना चाहिये। शासक चाहिये कि वह सद्गुणी व्यक्तियों की स्वतंत्रता सीमित न करे।

मध्ययुग का सबसे प्रज्वलित प्रदीप संत टामस एक्वीनास (St Thomas Aquinas) है जिसे मध्ययुग का अरस्तू भी कहा जाता है। संत एक्वीनास मध्ययुग में विद्वत्तावाद (Scholasticism) का प्रतीक है। मध्ययुग के अंतिम चरण में ईसाई सिद्धांतों को वैज्ञानिक या तार्किक आधार प्रदान करने का प्रयास शुरू हुआ। धार्मिक विश्वासों को विवेक से सम्मिलित किया जाने लगा और इसी प्रयास को विद्वत्तावाद कहा जाता है। तेरहवीं शताब्दी के आरम्भिक वर्षों में यूरोप को यूनानी ग्रन्थ पुनः प्राप्त हुए और उनका अध्ययन भी शुरू हुआ। अरस्तू के प्रभाव में चिन्तन प्रणाली और तर्क पद्धति में व्यापक परिवर्तन हो गया। आरम्भ में चर्च के अधिकारियों ने यूनानी ग्रन्थों को अवामिक समझा और १२१० में पेरिस विश्वविद्यालय में अरस्तू का अध्ययन अवैध घोषित कर दिया गया किन्तु शीघ्र ही अरस्तू के विचार कैथालिक सिद्धांतों के आधार बन गये।

संत टामस का जन्म १२२७ में नेपल्स (Naples) के एक सभ्रात परिवार में हुआ था। टामस की शिक्षा उसके चाचा के नियंत्रण में हुई जो मान्ट केसीनो के एबट (Abbot of Monte Cassino) थे। उसकी शिक्षा नेपल्स, पेरिस और कोलोन में विद्वान शिक्षकों के द्वारा हुई। अपने माता-पिता की इच्छा के अनुसार किसी श्रेष्ठ पद पर कार्य करने का विचार उसे स्वीकृत नहीं हुआ और उसने सादगी और निर्धनता से प्रभावित डोमिनिक (Dominican) संप्रदाय को अंगीकार कर लिया। उसका अधिकांश जीवन विद्या केन्द्रों में ही बीता जहाँ उसने अध्यापन कार्य किया, अपने ग्रन्थों की रचना की तथा धार्मिक उपदेश भी दिये। संत टामस की रचनाओं का महत्व विचारों की मौलिकता के कारण नहीं है बल्कि विभिन्न विचारों का उचित समन्वय करने के कारण है। सबसे महत्वपूर्ण समन्वय है—विवेक और श्रद्धा का समन्वय। इन दोनों क्षमताओं में कोई स्वाभाविक विरोध नहीं है बल्कि ज्ञान की पूर्णता के लिये दोनों

आवश्यक है। धार्मिक विश्वासों का समर्थन करते हुए और उनकी श्रेष्ठता सिद्ध करने के लिये उसने यह बतलाया कि ज्ञान प्राप्ति का आरंभ दर्शन और विज्ञान के विवेकशील अध्ययन से होता है किन्तु उसकी पूर्णता विश्वास प्रधान धर्म में ही है।

संत टामस के राजनीतिक विचार अधिकांशतः 'De Regimine Principum' (राजाओं का शासन), Summa Theologia (धर्मशास्त्र) और अरस्तू की राजनीति पर टिप्पणी में मिलते हैं। सामाजिक और राजनीतिक जीवन की स्वाभाविकता में अरस्तू के विश्वास की पुनरावृत्ति की गई। मनुष्य समाज से अलग नहीं रह सकता और समाज के लिये शासन और विधि की आवश्यकता है। अरस्तू का प्राकृतिक शासन का सिद्धांत स्वीकार किया गया। समाज का भी एक उद्देश्य या ध्येय है, जिसके लिये सभी लोग संगठित होते हैं। अपने कार्य की महत्ता के आधार पर छोटे और बड़े का अंतर स्वाभाविक हो जाता है। मानव की स्वाभाविक आवश्यकताएँ समाज के सदस्यों से अलग-अलग कार्यों की अपेक्षा करती हैं। कृषक, निर्माता, व्यापारी, पुजारी सब का कार्य निश्चित है। इस व्यवस्था में यह आवश्यक है कि श्रेष्ठ वर्ग निम्न वर्ग पर शासन करे जिस प्रकार आत्मा शरीर पर शासन करती है। अरस्तू की तरह टामस भी राज्य को 'विभिन्नता में एकता' (Unity in diversity) मानता है। हर मनुष्य की व्यक्तिगत आवश्यकताएँ अलग होती हैं किन्तु उनकी कुछ सामान्य आवश्यकताएँ भी होती हैं। इन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये एक सामान्य शक्ति जरूरी है अन्यथा समाज में संगठन नहीं रह सकता। 'व्यक्तिगत बातों में मनुष्यों में मतभेद होता है किन्तु सामूहिक बातों में एकता। इस एकता को बनाये रखने के लिये सर्वमान्य शासन की आवश्यकता होती है।' इस व्याख्या में एववीनास यह भी स्वीकार कर लेता है कि शासक अपने लिये नहीं बल्कि संपूर्ण समाज के लिये कार्य करता है। इसी आधार पर शासन के शुद्ध और भ्रष्ट स्वरूपों का अंतर किया जाता है। शुद्ध और विकृत शासन का उल्लेख एववीनास इन शब्दों में करता है, "जनसमूह पर शासन करने का एक सही तरीका होता है और एक गलत। कोई भी वस्तु यदि अपने सही लक्ष्य पर लाई जाती है तो वह सही रूप से निर्देशित हुई, यदि गलत लक्ष्य पर आई तो गलत रूप से।" शासन के विकृत होने का आधार शासक की स्वार्थपरायणता ही है। इसका समर्थन धार्मिक आधारों पर भी किया गया; जो चरवाहे स्वयं का उदर पोषण करने लगते हैं वे ईश्वर के कोप का भाजन बनेंगे। अरस्तू के वर्गीकरण को मौलिक नामों के साथ स्वीकार किया गया है। एकतंत्र सबसे अधिक प्राकृतिक शासन प्रणाली है क्योंकि प्रकृति में एक का शासन ही पाया जाता है जैसे कि शरीर के इन विभिन्न अंगों पर शासन करनेवाली आत्मा केवल एक ही होती है, इस विश्व का निर्माता ईश्वर भी एक है। संत टामस यह भी स्वीकार करता

है कि जो प्राकृतिक है वही सर्वश्रेष्ठ है। इसके अतिरिक्त राजतंत्र के पक्ष में एक व्यावहारिक तर्क भी प्रस्तुत किया गया है। राज्य की श्रेष्ठता और प्रजा के संतोष का आधार एकता है और अधिकतम एकता एक व्यक्ति के शासन में ही मिल सकती है। जहाँ अनेक शासक हैं उनके आपसी मतभेद राज्य की एकता के लिये घातक हो सकते हैं। सत टामस राज्य पर चर्च के नियंत्रण को भी स्वीकार करते हैं। राजनीतिक मामलों में कार्य करने का अधिकार शासक को है किन्तु उसे हमेशा चर्च के नियंत्रण में रहना चाहिये क्योंकि राज्य का उद्देश्य है सुखी जीवन की स्थापना। वास्तविक आनन्द का बोध दैवी विधि में ही होता है, अतः शासक इसी दैवी विधि का पालन करे। हम अपने जीवन में इस जगत के सुखों की तुलना में स्वर्ग के सुखों को अधिक महत्व देते हैं अतः जीवन में राज्य की अपेक्षा चर्च का स्थान श्रेष्ठ है। जनसमूह के सुख के लिये उसने तीन बातें आवश्यक मानी—शांतिपूर्ण सगठन, श्रेष्ठ कार्य और पर्याप्त सामग्री। श्रेष्ठ कार्य करना ही हमारे जीवन का ध्येय है और संपूर्ण जनसमूह को इस मार्ग पर ले जाने के लिये यह आवश्यक है कि वह समूह शांतिपूर्ण रूप से सगठित हो। शरीर के सभी अवयवों में यदि शांतिपूर्ण सगठन न होगा तो वह शरीर नैतिक विकास में सहायक न हो सकेगा। अतः श्रेष्ठ कार्य के लिये उचित सामग्री की आवश्यकता है और यह शासक का उत्तरदायित्व है कि वह इन साधनों को उपलब्ध करे। शासक को तीन बातों का ध्यान रखना चाहिये जो सामान्य सुख के लिये हानिकारक हैं। पहला कारण प्राकृतिक है; मनुष्य न तो अमर है न उसकी शक्तियाँ स्थायी रहती हैं। आज के कुशल अधिकारी कल कमजोर हो सकते हैं या मृत्यु के कारण उनका स्थान रिक्त हो सकता है। इन दोनों परिस्थितियों में राजा को उन अधिकारियों के स्थान पर उचित व्यक्तियों की नियुक्ति करनी चाहिये। सामाजिक भलाई में दूसरी बाधा सदस्यों के पथभ्रष्ट होने से आती है। समाज के सदस्य या तो अपना लक्ष्य प्राप्त करने के योग्य नहीं रह जाते या वे शांतिप्रिय एकता के ही विरोधी हो जाते हैं। इस दोष पर रोक लगाने के लिये यह आवश्यक है कि राजा अपने आदेश और विधि के द्वारा नागरिकों को अन्याय, हिंसा व अनैतिकता से दूर रखे और सद्गुण की ओर बढ़ने की प्रेरणा दे। ईश्वर की तरह राजा भी विधि का पालन करनेवाले को पुरस्कार दे और विरोध करने वाले को दंड। तीसरा सकट बाहरी शक्तियों के आक्रमण से है और प्रजा की रक्षा करना राजा का प्रधान उत्तरदायित्व है। राजा अपनी प्रजा का पालन पिता की तरह करता है। “प्रत्येक गलत बात को वह सही करता है, जो कमी हो उसे पूरा करता है और हर संभव सुधार के द्वारा पूर्णता प्राप्त करने की कोशिश करता है।” जो शासक इन बातों का विरोध करता है वह अत्याचारी है।

संत टामस अत्याचारी का विरोध करने का अधिकार तो देता है किन्तु मेलिषवरी के जान की तरह न तो अत्याचारी की हत्या को उचित मानता है, न विद्रोह का समर्थन करता है। उसने अच्छे शासन को विधि द्वारा सीमित माना किन्तु यह कही स्पष्ट नहीं किया कि विधि के नियंत्रण का क्या अर्थ है और यह दर्शाया कि शासकीय अधिकारों का स्रोत क्या है ?

एवदीनास के विधि सवधी विचार अधिक महत्वपूर्ण और प्रभावशाली है। विधि की व्याख्या धार्मिक दृष्टिकोण से की गई है, विधि का निर्माण किसी मानवीय शक्ति के द्वारा नहीं होता बल्कि हर कानून एक विशाल ईश्वरीय योजना का नियम है। रोमन विचारों का ईसाई धर्म के विश्वासों के साथ समन्वय किया गया। वह विधि के चार प्रकार मानता है, शाश्वत विधि जिसका अर्थ शुद्ध ईश्वरीय विवेक से है। प्राकृतिक विधि जिसके द्वारा संपूर्ण जगत् शासित होता है, जब और चेतन पशु और मानव सब इसके अधीन हैं। दैवी विधि ईश्वरीय विवेक का वह स्वरूप है जो हमें धार्मिक ग्रन्थों व संस्थाओं के माध्यम से प्राप्त होता है। अंतिम वर्ग मानवीय विधि है जिसका कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। प्राकृतिक विधि को मानव विवेक के द्वारा विशेष परिस्थितियों के अनुकूल बनाने का प्रयत्न ही मानवीय विधि है। यह बात ध्यान देने योग्य है कि संत टामस की योजना में मानवीय विधि का केवल एक ही वर्ग है और उसका भी कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। इस व्याख्या से शासक के विधि-निर्माण के अधिकार का भी समर्थन नहीं होता। विशेष परिस्थितियों में मानव विवेक के माध्यम से प्राकृतिक विधि का निर्वाचन करना ही शासक का उत्तरदायित्व है। अंतिम रूप से सभी विधियाँ शाश्वत विधि या ईश्वरीय विवेक का एक हिस्सा हैं। मानवीय विधि की कमी की पूर्ति दैवी विधि के द्वारा होती है क्योंकि श्रद्धा विवेक की पूरक है।

मानवीय विधि को विवेक पर आधारित मानने वाले रोमन सिद्धांत को भी संत टामस स्वीकार करता है तथा इस प्रचलित विश्वास का खंडन करता है कि विधि का विवेक से कोई सम्बन्ध नहीं है। विधि का मूल कार्य है—आदेश देना और निषेध करना जिनकी उत्पत्ति मनुष्य के विवेक में होती है। यह आवश्यक है कि विधि का निर्माण करते हुए शासक केवल विवेक से ही कार्य ले। शासक का प्रत्येक आदेश विवेकशील होना चाहिये। विधि का दूसरा गुण उसके क्रियान्वित करने के तरीके और उसके परिणाम में है। यदि शासक के आदेश में यह गुण नहीं पाये जाते तो उन्हें सही रूप में विधि नहीं कहा जा सकता। विधि के चार स्वरूपों में कोई विशेष भिन्नता नहीं है बल्कि सभी स्वरूप शाश्वत विधि के ही विभिन्न प्रकार हैं। सेवाइन् भी कहते हैं, “विधि के चार

प्रकार विवेक के चार स्वरूप हैं; विश्वव्यापी सत्य के चार विभिन्न स्तरों पर व्यक्त होते हुए भी एक ही विवेक है।”

विधि हमेशा सामान्य हितों की पूर्ति के लिये ही कार्य करती है। विवेक का हर आदेश किसी उद्देश्य के लिये होता है। मानव जीवन का उद्देश्य सुख प्राप्त करना है और समाज में सब का सुख। इस तर्क के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि विधि का उद्देश्य किसी विशेष हित की पूर्ति नहीं बल्कि संपूर्ण समूह के हितों की पूर्ति करना है। राजनीतिक संगठन की साव्यव प्रकृति को स्वीकार करते हुए एक्वीनास कहता है कि संगठन की पूर्णता इस बात में निहित है कि प्रत्येक अंग संपूर्ण शरीर के हित में अधिक से अधिक योग देता है। राज्य की पूर्णता इसी में निहित है कि हम अपने व्यक्तित्व को समष्टि में विलीन कर दें और स्वयं विधि-निर्माता भी इसी आधार पर निर्णय लें। इसीडोर (Isidore) का यह कथन प्रस्तुत किया है, “विधि किसी के व्यक्तिगत लाभ के लिये नहीं बनी बल्कि सभी नागरिकों के सामूहिक लाभ के लिये बनी है।” मानवीय विधि को छोड़कर अन्य तीन विधियों की व्याख्या से यह और भी स्पष्ट हो जाता है। पहली तीन श्रेणियों में मानव शक्ति का कोई योग नहीं है बल्कि यह ईश्वरीय विवेक का परिणाम है। इन विधियों का उद्देश्य ईश्वर (विधि निर्माता) को लाभ पहुँचाना नहीं है बल्कि वस्तु (Object) को व्यवस्थित रखना है। इसी प्रकार मानवीय विधि भी विधायक के लाभ के लिये नहीं बल्कि समस्त नागरिकों के लाभ के लिये है। विवेक की प्रकृति है उद्देश्य की पूर्ति के लिये कार्य करना, विवेक कभी इस पथ से भ्रष्ट नहीं होता और सामूहिक जीवन व्यतीत करने वाले का विवेक अपना नहीं बल्कि सबका विकास चाहता है; अतः विवेक ही विधि है।

इसके उपरान्त एक्वीनास इस प्रश्न पर विचार करता है कि विधि का निर्माण किसके विवेक में होता है? विधि की उत्पत्ति हर व्यक्ति के विवेक में नहीं होती बल्कि या तो संपूर्ण समूह के विवेक में होती है या उस समूह के लिये कार्य करनेवाले शासक के विवेक में। विधि का संबंध सामान्य हितों से है अतः उसका बोध उसी विवेक को हो सकता है जिसका प्रत्यक्ष संबंध सामान्य हितों से हो। एक व्यक्ति किसी दूसरे व्यक्ति को सद्गुण के मार्ग पर चलने के लिये बाध्य नहीं कर सकता। वह केवल उसकी निन्दा और आलोचना ही कर सकता है किन्तु समूह या उसका प्रतिनिधि दंड के भय से भी सद्गुण के लिये बाध्य कर सकता है। प्राकृतिक विधि और राजनीतिक विधि का अंतर स्पष्ट करते हुए एक्वीनास यह स्पष्ट कर देता है कि राज्य में सभी विधियाँ सप्रभु के द्वारा घोषित की जानी चाहिये। मानवीय विधि प्राकृतिक विधि के अनुकूल अवश्य होती है और प्राकृतिक विधि का न तो निर्माण होता है न उसकी घोषणा होनी है किन्तु मानवीय विधि:

की घोषणा होना आवश्यक है। कानून का पालन आवश्यक है और पालन के लिये उसकी स्पष्ट घोषणा होना आवश्यक है। जब तक हर व्यक्ति को विधि लागू होने की सूचना नहीं मिल जाती उससे विधि पालन की आशा भी नहीं की जा सकती। संत टामस ने विधि की परिभाषा इन शब्दों में प्रस्तुत की है, “जिस व्यक्ति को समुदाय के पालन का भार सौंपा गया है उसके द्वारा घोषित और सामान्य हितों के लिये विवेक का आदेश।” विधि के संबंध में संत टामस ने चार बातें स्वीकार की, विधि विवेक की कृति है, सामान्य हितों के लिये, संपूर्ण समूह या उसके शासन द्वारा प्रदत्त और स्पष्ट शब्दों में घोषित।

राजनीति दर्शन में संत टामस का महत्व रोमन प्राकृतिक विधि के सिद्धांत में संशोधन करने के कारण माना जाता है। उसके लिये प्राकृतिक विधि स्थिर, कठोर और अपरिवर्तनशील नियम नहीं है बल्कि कुछ ऐसे विवेकशील सिद्धांत जिनमें बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप परिवर्तित होने की क्षमता है। इस परिवर्तनशीलता के कारण वह विधि गत्यात्मक समाज (Dynamic Society) के अनुकूल बनी रहती है। दूसरा संशोधन यह किया गया कि मानवीय विधि प्राकृतिक विधि की विवेकशील व्याख्या है; किन्तु यह व्याख्या हर मनुष्य का विवेक नहीं कर सकता बल्कि संपूर्ण समूह का विवेक या जो संपूर्ण समूह के लिये कार्य कर रहा है, उसका (शासक का) विवेक ही यह व्याख्या कर सकता है। अंत में यह भी आवश्यक माना गया कि विधि की घोषणा होनी चाहिये। रोमन सिद्धांत में जो अव्यावहारिकता और भावसूक्ष्मता आ गई थी संत टामस ने उसे दूर करने का प्रयत्न किया। साथ ही प्राकृतिक विधि के माध्यम से शासक की शक्तियों को भी सीमित रखने का प्रयत्न किया। विधि निर्माण और घोषणा में अंतर है। शासक केवल विधि की घोषणा करता है, उसका निर्माण नहीं करता। सामान्य हितों का पालन होने के नाते वह प्राकृतिक विधि की सही व्याख्या कर सकता है, इसलिये वह स्वयं विधि से ऊपर नहीं है बल्कि उसी विधि से सीमित है जिसकी वह घोषणा करता है। किन्तु शासक इस विधि का पालन स्वेच्छा से करता है, वह दंड विधान में मुक्त है। समाज में विधि के पीछे दंडनीय शक्ति का होना आवश्यक है किन्तु शासक स्वयं इस शक्ति के प्रभाव से मुक्त रहता है किन्तु वह विधि के निर्देश मानने के लिये स्वतः बाध्य है। मानवीय विधि के वह दो स्वरूप मानता है—अंतर्राष्ट्रीय विधि और नागरिक विधि। इनकी व्याख्या वही है जो रोमन सिद्धांत में पाई जाती है।

दैवी विधि (Divine Law) मानवीय विधि की पूरक है। विवेक ज्ञान का संपूर्ण मार्ग नहीं है बल्कि विवेक से ऊपर श्रद्धा का स्थान है। दैवी विधि ईश्वर के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से धार्मिक संस्थाओं और अधिकारियों को प्रदान की गई है। यहूदी

धर्म में यह विश्वास प्रचलित है कि ईश्वर ने यहूदियों को एक विधि-संहिता प्रस्तुत की थी। ईसाई धर्म ग्रन्थों में भी-आचार-व्यवहार के अनेक नियमों का उल्लेख हुआ है जिनसे इस बात का समर्थन होता है कि कुछ विधियाँ मनुष्य को ईश्वर से प्राप्त होती हैं। इन विधियों का पालन न केवल प्रजा के द्वारा बल्कि शासकों के द्वारा भी होना चाहिये और इस अर्थ में शासक हमेशा चर्च के अधीन हैं। संत टामस चर्च की श्रेष्ठता को अवश्य स्वीकार करता है किन्तु-गैर-ईसाई राज्यों की निंदा नहीं करता। प्राकृतिक विधि ईसाई और दूसरे धर्म वालों को समान रूप से प्राप्त है और शासक की आज्ञा का पालन होना चाहिये चाहे वह ईसाई हो या नहीं। साथ ही किसी अधार्मिक राजा को पदमुक्त करना भी चर्च के अधिकार में नहीं है यद्यपि धार्मिक मान्यताओं का विरोध एक बड़ा अपराध है। संत टामस के यह विचार चर्च और राज्य के विवाद में अन्य संतों के विचारों से अधिक उदार है, और सेबाइन का ऐसा विश्वास है कि राजसत्ता के प्रति यह उदारता अरस्तू के प्रभाव के कारण है। उसने ईसाई समाज की धारणा को स्वीकार अवश्य किया किन्तु उतनी सकीर्णता और कठोरता से नहीं। उसका उद्देश्य किसी पक्ष का समर्थन या विरोध करना नहीं था बल्कि वह तो प्रचलित सामाजिक व्यवस्था की वैज्ञानिक व्याख्या करना चाहता है और उसे इस ध्येय में अपूर्व सफलता मिली। सेबाइन भी स्वीकार करते हैं, “इस अर्थ में टामस का दर्शन उन नैतिक और धार्मिक मान्यताओं को सर्वाधिक परिपक्वता के साथ व्यक्त करता है जिन पर मध्ययुगीन संस्कृति आधारित थी।

एक्वीनास के बाद मध्ययुग का दूसरा प्रतिभाशाली विचारक कवि दांते (Dante) है जो दूसरे पक्ष का समर्थक है। १३१० के करीब दांते की प्रमुख पुस्तक ‘डिमोनार्किया’ (De Monarchia) लिखी गई जिसका उद्देश्य सम्राट का गौरव और महिमा स्थापित करना था। धार्मिक हस्तक्षेप से राज्य की मूर्च्छा करना ही उसका ध्येय था। संत टामस की तरह दांते भी अरस्तू से प्रभावित था। दांते ने अपने जीवन में पोप और शासकों के बीच अनेक विरोध देखे। अतः शान्ति के लिये वह एक ही मार्ग सही मानता था कि संपूर्ण समूह एक शक्तिशाली सम्राट के अधीन संगठित हो जाय। समकालीन राजनीति में यह स्पष्ट हो चुका था कि पोप अपने महत्व को बनाये रखने के लिये छोटे राज्यों के संघर्ष को बनाये रखना चाहता था। इन संघर्षों से बचने के लिये सभी राज्यों का एक सशक्त साम्राज्य के रूप में वध जाना आवश्यक था। अरस्तू की तरह दांते भी इसी मान्यता से आरम्भ करता है कि मनुष्य एक विवेकशील प्राणी है। अतः मानव जीवन का एक निश्चित नैतिक उद्देश्य है जिसकी प्राप्ति के लिये अंतर्राष्ट्रीय शान्ति

आवश्यक है। प्रत्येक संगठन में एक निर्देशन शक्ति आवश्यक होती है और निर्देशक की पूर्णता संगठन की एकता से निश्चित होती है। ईश्वर संपूर्ण जगत का शासक है और प्राकृतिक एकता ईश्वर की पूर्णता का प्रमाण है। अतः शासक की पूर्णता के लिये भी प्रजा का संगठित होना आवश्यक है। सम्राट की शक्ति जितनी व्यापक होगी उसमें उतनी ही पूर्णता होगी। साम्राज्य की श्रेष्ठता का आधार सामान्य हितों की पूर्ति है। दांते यह मानता है कि विश्व-राज्य की स्थापना केवल रोमन जाति ही कर सकती क्योंकि रोमन लोगों ने साम्राज्य का निर्माण अपने लाभ के लिये नहीं बल्कि प्रजा की भलाई के लिये किया था। रोमन साम्राज्य के उदाहरण से इस बात का भी प्रमाण लिया गया कि सफल शासन केवल राजतन्त्रात्मक ही हो सकता है। जिस प्रकार विश्व की एकता एक ईश्वर में निहित है उसी प्रकार राज्य में भी एक ही शासक होना चाहिये। डिमोनार्क्रिया का सबसे महत्वपूर्ण अंग सम्राट को पोप के प्रभाव से स्वतन्त्रता दिलाने से संबंध रखता है। शक्तिशाली शासक स्वयं किसी व्यक्ति से प्रभावित नहीं होना चाहिये। दांते ने केवल राजसत्ता की स्वतन्त्रता का ही समर्थन नहीं किया बल्कि धार्मिक मामलों में भी पोप की निरंकुशता का विरोध किया। पोप को धार्मिक आदेश देने का भी अधिकार नहीं है। यह आदेश सबको धर्म ग्रन्थों से मिलते हैं और पोप के निर्णय धार्मिक परिषद के द्वारा बदले जा सकते हैं। धार्मिक ग्रन्थों के ही आधार पर दांते ने यह दर्शाया कि राजनीतिक क्षेत्र में पोप को कोई अधिकार नहीं हो सकते। दो तलवारों के सिद्धांत से यह निष्कर्ष निकाला गया कि सम्राट के अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त हैं, पोप से नहीं। कान्स्टेन्टाइन के दानपत्र का विरोध इस वैधानिक आधार पर किया गया कि सम्राट अपने अधिकार हस्तांतरित नहीं कर सकता। राजसत्ता को अद्वेय मान लिया गया। शार्लमेन के अभिषेक से भी यह सिद्ध नहीं होता कि सम्राट के अधिकार पोप से प्राप्त किये गये, क्योंकि जो अधिकार पोप के पास नहीं थे, वे अधिकार पोप सम्राट को प्रदान भी नहीं कर सकता। धर्म ग्रन्थ स्पष्ट रूप से यह कहते हैं कि ईश्वर ने दो अलग शक्तियों का निर्माण किया। राजसत्ता का स्रोत ईश्वर है और शासक केवल ईश्वर ही के प्रति उत्तरदायी है। इस कारण से दांते को राजा के दैवी अधिकारों के समर्थकों में महत्वपूर्ण स्थान दिया जाता है।

अध्याय ६

परिपदीय आन्दोलन

(The Conciliar Movement)

शताब्दियों के चौदहवें परिवर्तन पर चर्च के एकाधिकार और धार्मिक सत्ता के सिद्धांत का तीव्र विरोध किया गया। मध्ययुग में धार्मिक सत्ता के दो लक्षण स्वीकार कर लिये गये थे। चर्च में पोप की शक्ति श्रेष्ठ है, वह धार्मिक सम्राट था, और राज्य पर चर्च का नियंत्रण स्वाभाविक है। इनमें से दूसरे विचार का विरोध और खड़ब पहलें शुरू हुआ। फ्रांस में पोप बोनीफेस की पराजय, तथा 'वेवीलान की दासता' के परिणाम स्वरूप पोप की सत्ता को बड़ी चोट पहुँची। एविगनान पहुँचने के बाद पोप स्वयं फ्रेंच राजा के प्रभाव में आ गया और अन्य देशों के शासकों व प्रजा को उसमें विश्वास नहीं रह गया। यह संदेह, अविश्वास और विरोध में उस समय परिणित हो गया जब फ्रांस के राजा के उकसाने पर पोप जान वाइसवे ने जर्मनी की राजगद्दी के उत्तराधिकार के बारे में हस्तक्षेप करना चाहा। इसी समय पोप जान ने फ्रांसिस्कन सभ के दरिद्रता के सिद्धांत का भी विरोध किया जिसके कारण अनेक धार्मिक लेखक और पादरी भी पोप को निरंकुश सत्ता के विरोधी हो गये। क्रमशः यह विचार दृढ़ होता गया कि धार्मिक मामलों में अंतिम निर्णय का अधिकार अकेले पोप को नहीं बल्कि एक धार्मिक परिपद को होना चाहिये, किन्तु इस प्रभावशाली आन्दोलन का अध्ययन करने से पहले उन विचारों का अध्ययन कर लेना भी आवश्यक होगा जिन्होंने इस आन्दोलन की पृष्ठभूमि तैयार की।

इनमें सबसे महत्वपूर्ण विचारक पेडुआ निवासी मार्सिलियो (Marsiglio of Padua) था। मार्सिलियो का जन्म १२७४ ई० में इटली में हुआ था और वह फ्रांसिस्कन सभ का सदस्य था। अतः दरिद्रता के सिद्धांत के कारण वह पोप जान का विरोधी बन गया। मार्सिलियो ने चिकित्सा की शिक्षा प्राप्त की थी किन्तु वह एक पादरी था। उसने पेरिस के विश्वविद्यालय में शिक्षा पाई और कुछ समय तक इस विश्वविद्यालय का रेक्टर (Rector) भी रहा। उस पर विद्वत्तावाद और अरस्तू का प्रभाव होना स्वाभाविक था। पोप की सत्ता का विरोध दाते ने शुरू किया और मार्सिलियो ने इस सिद्धांत का विकास किया। पेरिस विश्वविद्यालय में ही उसका संपर्क ओकम के विलियम (William

of Occam) से हुआ। दोनों के विचारों में महत्वपूर्ण समानता पाई जाती है। मार्मिलियो की महत्वपूर्ण पुस्तक 'डिफेंसर पेसिस' (Defensor Pacis) १३२४ में पूरी हुई; इस पुस्तक का प्रभाव तत्काल तो अधिक नहीं हुआ किन्तु पण्डितों के बीच और उसके बाद इस ग्रन्थ का महत्व स्वीकार किया गया। इस पुस्तक का मध्य-युग का महानतम और सबसे अधिक मौलिक ग्रन्थ कहा गया है। मार्मिलियो का उद्देश्य चर्च की व्यवस्था का विरोध करना था। साम्राज्य से उसे न तो कोई लगाव था और न वह जर्मन था कि राष्ट्रीय भावनाओं में प्रेरित होकर रक्षा करता। चर्च के अधिकारियों ने लौकिक क्षेत्र में जो अधिकार प्राप्त कर लिये थे, वे अनुचित थे और इन्हीं शक्तियों का विरोध मार्मिलियो करना चाहता था और इस उद्देश्य के लिये उसने अरस्तू तथा विद्वत्तावाद का सहारा लिया। उसके विचार में अरस्तू ने क्रांति के कारणों का जो उल्लेख किया उनमें एक नये कारण की वृद्धि मध्ययुग में हो गई, यह कारण है पोप का हस्तक्षेप। मेक्यावेली ने करीब २०० वर्ष पहले मार्मिलियो ने इस बात को स्वीकार किया कि पोप इटली व यूरोप के छोटे राज्यों में पारस्परिक संघर्ष को प्रोत्साहन दे रहे हैं ताकि उनका प्रभाव बना रहे।

'डिफेंसर पेसिस' (Defensor Pacis) के रचयिता के संबंध में कुछ मतभेद हैं। कुछ लोगों का विश्वास है कि इस पुस्तक की रचना मार्मिलियो ने जॉन्डुन के जान (John of Jondun) के सहयोग में की, जब कि दूसरा वर्ग यह मानता है कि इस ग्रन्थ की रचना मार्मिलियो के द्वारा ही हुई। यह ग्रन्थ दो हिस्सों में है। पहले हिस्से में अरस्तू के अनेक सिद्धांतों का स्पष्टीकरण किया गया है। यह हिस्सा दूसरे खंड की सैद्धांतिक पृष्ठभूमि तैयार करता है और दूसरा हिस्सा धार्मिक संघ और अधिकारियों के लौकिक कार्यों और अधिकारों की आलोचना है।

एकवीनास की तरह मार्मिलियो भी अरस्तू के अनेक विचारों को स्वीकार करता है और उनके आधार पर मध्ययुगीन व्यवस्था की आलोचना करता है। राज्य एक पूर्ण समुदाय है जिसका उद्देश्य अच्छे जीवन की व्यवस्था करना है। अरस्तू के इस निष्कर्ष से मार्मिलियो ने सबसे पहला निष्कर्ष यह निकाला, "सभी मनुष्य, यदि वे विवेकहीन नहीं हैं और भ्रष्टवृद्धि नहीं हैं, स्वभावतः पूर्ण और संतोषप्रद जीवन के लिये प्रयत्न करने हैं।" अच्छे जीवन के दो रूप होने हैं—इस विश्व में और अगले जीवन में। दार्शनिक यह नहीं बतला सकता कि मृत्यु के बाद अच्छा जीवन क्या है? किन्तु केवल यह दावा सकता है कि इस जीवन को अच्छा, सुखी और उन्नतिशील कैसे बनाया जा सकता है। दार्शनिकों ने एक मत से इस बात का समर्थन किया है कि इस जीवन का मुख्य राजनीतिक संबंधों में ही है। प्रकृति ने मनुष्य को रक्षा और जीवन की वे

प्राकृतिक शक्तियां नहीं सौंपी जो अन्य प्राणियों को दी है। अतः उसे अनेक कलाओं और विज्ञानों की आवश्यकता होती है और इनके लिये सामूहिक जीवन जरूरी है। इसके साथ-साथ मनुष्यों में विरोध और द्वन्द भी स्वाभाविक रूप से रहता है जिसे नियंत्रित करने के लिये न्याय और शासन की आवश्यकता होती है। इसके अतिरिक्त जीवन में निरंतर विकास के लिये भी राज्य के निर्देशन की आवश्यकता होती है। जीवन का दूसरा क्षेत्र धार्मिक संस्थाओं की आवश्यकता स्थापित करता है। धर्म इस जीवन में भी उपयोगी है और अगले जीवन के लिये भी। इन सभी कारणों से राज्य में विभिन्न कार्य करने वाले अनेक वर्गों का निर्माण हो जाता है और राज्य की एकता में विविधता बनी रहती है। समाज के विभिन्न वर्गों में पुजारियों का स्थान विशेष महत्व का है। मासिलियों के मस्तिष्क में मध्ययुगीन सघर्ष का विचार था और वह धार्मिक हस्तक्षेप व नियंत्रण से राजनीति को मुक्त कराना चाहता था। धर्मगुरुओं को राजनीति से सवध नहीं रखना चाहिये बल्कि केवल उन बातों की शिक्षा देनी चाहिये जो धर्मग्रन्थों में बताई गई है। सामाजिक दृष्टिकोण से धर्माधिकारी भी एक सामाजिक सावयव के एक अंग हैं और राज्य को उन पर भी उतना ही नियंत्रण रखना चाहिये जितना अन्य सामाजिक वर्गों पर होता है। यह बात अवश्य है कि धार्मिक सिद्धांतों की व्याख्या राज्य के अधिकारियों के द्वारा नहीं बल्कि धार्मिक अधिकारियों और पंडितों के द्वारा ही होनी चाहिये क्योंकि ये सिद्धांत विवेक की पहुँच के बाहर हैं। मासिलियों विवेक और श्रद्धा का स्पष्ट विभाजन करता है। दोनों की सीमाएँ अलग हैं और दोनों एक दूसरे का स्थान नहीं ले सकते। विवेक का सपर्क केवल इस जीवन से है और श्रद्धा का मूलतः अगले जीवन से, यद्यपि इस जीवन में भी श्रद्धा का निश्चित स्थान है। राज्य विवेक का प्रतीक है और चर्च श्रद्धा का। लौकिक जगत की सभी बातों में चर्च राज्य के अधीन है।

विधि का अध्ययन करते हुए मासिलियों दैवी और मानवीय विधि में अंतर करता है। दैवी विधि ईश्वर के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से प्रदान की जाती है। इस विधि के निर्माण में मनुष्य का कोई हाथ नहीं होता। इस व्याख्या में यह आभास मिलता है कि पोप के आदेशों में दैवी विधि व्यक्त नहीं होती बल्कि हर धर्म भीरु व्यक्ति को अपने अंतःकरण में इसकी अनुभूति होती है। यह विधि इस जीवन में अनेक कार्य करने का आदेश और कुछ कार्य न करने का निषेध हमें देती है किन्तु इसके पालन का पुरस्कार और अवहेलना का दंड अगले जीवन में ही मिलता है। इस कारण से दैवी विधि वास्तव में विधि नहीं है क्योंकि उसके पीछे कोई बाध्य करने वाली शक्ति (Coercive force)

नहीं है, दंड का भय नहीं है। इसीलिये पोप के आदेश में कोई शक्ति नहीं है और वह शासक को नियंत्रित नहीं कर सकता।

विधि का दूसरा स्वरूप मानवीय विधि है। इसका निर्माण संपूर्ण नागरिक समुदाय के द्वारा होता है या उस व्यक्ति के द्वारा जिसे यह अधिकार नागरिक समुदाय प्रदान कर दे। यह विधि मनुष्य को आदेश और निषेध प्रदान करती है, जिसका उद्देश्य इस जीवन में शांति और संतोष प्राप्त करना है तथा जिसकी अवहेलना करने वाले को दंड दिया जा सकता है। मानव विधि का मूल गुण दंड देने वाली या बाध्य करने वाली शक्ति है। इस व्याख्या में विधि के दो लक्षण स्पष्ट होते हैं—आदेश और शक्ति। प्रत्येक मानवीय विधि एक निश्चित शक्ति (राजसत्ता) का आदेश है और उसके पीछे आशापालन प्राप्त करने की शक्ति है। यह विचार सत टामस के विचारों से भिन्न है, जिसने मानवीय विधि को दैवी विधि से सबद्ध माना था और इसका कारण विवेक और श्रद्धा का पृथक्करण ही है। एक निश्चित शक्ति का आदेश होते हुए भी विधि का आधार विवेक ही है। विधायक अपने विवेक के द्वारा न्याय की स्थापना के लिये जो आदेश देता है वही न्याय है। इस व्याख्या में विधि का रोमन और आधुनिक स्वरूप हमें प्राप्त होता है। रोमन सिद्धान्त की तरह विधि को विवेक से उत्पन्न माना गया तथा विधि की घोषणा को आवश्यक मानना वर्तमान विधि-शास्त्र की विशेषता है।

विधायक की परिभाषा मार्सिलियो ने इन शब्दों में दी है, “विधायक, अथवा विधि का प्रथम और प्रधान कारण है, जन समूह या संपूर्ण नागरिक वर्ग, अथवा उनका प्रभावशाली हिस्सा, जो साधारण सभाओं में अपनी स्वतंत्र इच्छा से आदेश दे और निर्णय करे कि लोग अपने सामाजिक व्यवहार में कौन से कार्य करे और कौन न करे अन्यथा उन्हें दंड दिया जायगा।” इस परिभाषा से प्रजातंत्र का ही बोध होता है, और विधि का निर्माण नागरिकों के प्रभावशाली हिस्से के द्वारा होना चाहिये किन्तु प्रभावशाली हिस्से का अर्थ केवल संख्या से नहीं है बल्कि उन मनुष्यों के सामाजिक प्रभाव से भी है। मार्सिलियो के सिद्धान्त का प्रयोग प्रजातंत्र के समर्थन के लिये करना उचित न होगा। अरस्तू के विचारों और मध्ययुगीन परम्परा के अनुकूल मार्सिलियो विशेष योग्यता वाले व्यक्तियों को अधिक महत्व देना चाहता है। वह स्पष्ट शब्दों में लिखता है, “अरस्तू का अनुसरण करते हुए मैं नागरिक उसे कहता हूँ जो नागरिक समुदाय (civil community) में अपने पद के अनुरूप विधायक या न्यायपालक का कार्य करता है।” इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि नागरिक या विधायक का अर्थ सभी सदस्यों या संपूर्ण समूह से नहीं है। विधायक शब्द का स्पष्टीकरण करते हुए मार्सिलियो राज्य के विभिन्न

वर्गों का भी उल्लेख करता है जो अरस्तू के वर्गीकरण पर ही आधारित है। विधि निर्माण का कार्य नागरिक समूह या तो स्वयं कर सकता है या किसी व्यक्ति या कुछ व्यक्तियों को सौंप सकता है। ये व्यक्ति नागरिकों के द्वारा एक निश्चित अवधि के लिये चुने जाते हैं, तथा इनके अधिकार मौलिक नहीं हैं बल्कि प्रतिनिधि के नाते प्रदत्त हैं। एक व्यक्ति को यह अधिकार सौंपने में अत्याचारतंत्र का, और कुछ व्यक्तियों को सौंपने में धनतंत्र का भय रहता है क्योंकि यह व्यक्ति सामान्य हितों को भूलकर अपने स्वार्थों की ओर मुड़ सकते हैं। मारसिलियो यह दर्शाने का प्रयत्न करता है कि श्रेष्ठ विधियों का निर्माण एक बड़े वर्ग (नागरिक बहुमत) के द्वारा ही हो सकता है, क्योंकि कोई व्यक्ति जान बूझकर अपने प्रति अन्याय नहीं करना चाहेगा और उनका निर्णय सामान्य हितों के अधिक से अधिक अनुकूल होगा। वास्तविक विधायक के दो लक्षण मारसिलियो प्रस्तुत करता है, वह श्रेष्ठ विधि का निर्माता होना चाहिये और उसके आदेशों का पालन व्यापक रूप से और तत्परता से होना चाहिये। इन दोनों लक्षणों के आधार पर यही निष्कर्ष निकलता है कि नागरिकों का बहुमत ही विधायक का कार्य करे। बहुमत का निर्णय संपूर्ण समाज को अधिकतम सतोष दे सकता है क्योंकि कोई भी व्यक्ति स्वेच्छा से कष्ट नहीं उठाना चाहता। समूह का निर्णय अधिक से अधिक शुद्ध होगा क्योंकि विवेक के अवगुण एक या कुछ व्यक्तियों को सरलता से नहीं दिख सकते किन्तु अनेक लोगों की दृष्टि से बच भी नहीं सकते हैं। दूसरे लक्षण का उल्लेख करते हुए यह तर्क दिया गया कि मनुष्य उस नियम का पालन अधिक अच्छी तरह करता है जिसे उसने स्वयं बनाया है, यहाँ पहुँच कर विधि और राज्य की व्याख्या करीब-करीब एक समान हो जाती है। विधि के माध्यम से राज्य की और राज्य के माध्यम से विधि की व्याख्या की जा सकती है। सेवाइन के शब्दों में दोनों का अर्थ एक ही है, “एक निगमित समुदाय (Corporate Body) जिसमें अपने सदस्यों के व्यवहार को नियंत्रित करने की शक्ति है।” इन्हीं तर्कों के आधार पर यह निष्कर्ष भी निकलता है कि विधि के विस्तार, सशोधन और निर्वाचन का अधिकार भी नागरिक समूह को ही है।

शासन में विधायक, कार्यपालक और न्यायपालक अंगों का अंतर भी मारसिलियो ने किया है। कार्यकारिणी और न्यायपालिका का निर्वाचन नागरिक समूह के द्वारा ही होता है तथा यही समूह इन अधिकारियों की आलोचना, सुधार और पदमुक्ति का भी अधिकार रखता है। इन अधिकारियों के निर्वाचन की प्रणाली में विभिन्न राज्यों में अंतर हो सकता है किन्तु यह निश्चित है कि इनकी शक्ति विधायक से प्राप्त की गई है। यह भी स्पष्ट है कि इन शक्तियों के पैतृक उत्तराधिकारी को अपेक्षा निर्वाचित

प्रणाली अधिक लाभदायक है। इन कार्यों के लिये विशेष अधिकारी ही पर्याप्त हैं और संपूर्ण समूह को स्वयं यह कार्य नहीं करना चाहिये अन्यथा उनकी शक्तियों का व्यर्थ ह्रास होगा।

मार्सिलियो के ये राजनीतिक विचार बहुत अच्छे और आकर्षक दिखते हैं किन्तु उसके विचारों का अधिक प्रभावशाली अंश धर्म से नबंध्य रहता है। राजतंत्र और निरंकुश शक्ति का विरोध जिस तीव्रता से राज्य में किया गया, चर्च में भी किया गया। मूल सत्य तो यह है कि लौकिक अर्थ में चर्च को या पोप को विधि बनाने या लागू करने का अधिकार ही नहीं है। दैवी आदेश प्रत्यक्ष ईश्वर ने प्राप्त किये गये हैं और उन्हें लौकिक अर्थ में विधि नहीं कहा जा सकता। इन नियमों के उल्लंघन का दंड इस जीवन के बाद ईश्वर ही देता है। यदि इन नियमों के लिये दंड देने की व्यवस्था कहीं पर है तो इसलिये कि राज्य ने उन्हें स्वीकार कर लिया है और यह दंड पोप के द्वारा नहीं बल्कि राज्य के द्वारा ही दिया जा सकता है। इसी आधार पर पोप को धार्मिक दृष्टिकार का भी अधिकार नहीं है। धार्मिक विधि का जो स्वतंत्र अस्तित्व मध्ययुग में बन गया था मार्सिलियो उसका खंडन करता है। यदि विधि दैवी है तो उसका दंड मनुष्य के द्वारा नहीं दिया जा सकता, यदि मनुष्य द्वारा दंडनीय है तो दैवी नहीं है। धार्मिक अधिकारी न तो दैवी विधि बना सकते हैं, न उसके पालन के लिये बाध्य कर सकते हैं और न अवहेलना के लिये सजा ही दे सकते हैं। दैवी विधि का मूल आधार बाइबिल है और मुक्ति के लिये केवल इसी आदेशों का पालन करना आवश्यक है। पादरी वर्ग का उत्तरदायित्व केवल परामर्श देना, चेतावनी देना और पाप के दुष्परिणाम दर्शाना है। मार्सिलियो ने चर्च के अधिकारियों का भी विरोध किया। चर्च में पदों का क्रमिक संगठन और पोप की सर्वोच्चता का विचार राज्य से ग्रहण किया गया है किन्तु चर्च पादरियों का सघ नहीं है, न ही पोप की संपत्ति है। धार्मिक क्षेत्र में व्यक्ति की स्वतंत्रता का समर्थन किया गया। चर्च पर पोप के निरंकुश शासन का विरोध हर दृष्टिकोण से किया गया और यही तर्क परिपदीय आन्दोलन के सैद्धांतिक आधार बने। एक पोप के विरुद्ध चर्च परिपद के अधिकारों का समर्थन भी उसने किया। जहाँ दैवी विधि स्पष्ट नहीं है उनकी व्याख्या पोप या किसी एक व्यक्ति के द्वारा नहीं की जा सकती। विधायक की जो परिभाषा उसने स्वीकार की उसके आधार पर एक ही निष्कर्ष निकलता है कि दैवी विधि का निर्वाचन और स्पष्टीकरण सभी इसाईयों या सभी पुजारियों की एक सामान्य परिपद के द्वारा होना चाहिये। ऐसी परिपद का निर्णय अधिक अच्छा और शुद्ध होगा। उसने न केवल शासन में बल्कि धार्मिक संगठन में भी सुधारों का समर्थन किया यद्यपि दोनों का सैद्धांतिक

आधार एक ही था। यही कारण है कि मार्सिलियो के राजनीतिक विचारों का प्रभाव १६ वीं शताब्दी के धर्मसुधार आन्दोलन और आनेवाले वर्षों पर बहुत अधिक रहा।

धार्मिक क्षेत्र में ओकम के विलियम (William of Occam, 1280-1347) के विचार अधिक महत्वपूर्ण और प्रभावशाली हैं। उसके राजनीतिक विचार उतने महत्वपूर्ण नहीं हैं। विलियम का मूल उद्देश्य पोप की निरंकुश शक्ति का विरोध करना था। उसका विचार था कि चर्च को सबसे अधिक हानि पोप की निरंकुश शक्ति के कारण ही हुई है। पोप जान वाइस्वे के विरुद्ध उसने फ्रांसिस्कन संघ (Franciscan Order) के पुजारियों की दरिद्रता के सिद्धांत का समर्थन किया। पोप की निरंकुश सत्ता का विरोध करते हुए उसने प्रबुद्ध अल्पमत की विचारों की स्वतंत्रता का समर्थन किया। पोप की निरंकुश सत्ता का विरोध करते हुए उसने प्रबुद्ध अल्पमत की विचारों की स्वतंत्रता का समर्थन किया। विलियम यह मानता था कि पोप की निरंकुशता के कारण छोटे राज्यों के आपसी संघर्ष पनप रहे थे, राजाओं की शक्तियों का अतिक्रमण हो रहा था और धार्मिक विश्वास की स्वतंत्रता का ह्रास हो रहा था। वह प्रत्येक क्षेत्र में असीम अधिकार हानिकारक मानता था तथा चर्च और राज्य के द्वारा परस्पर सीमांकन पर्याप्त नहीं था। समकालीन विचारों से प्रभावित होकर उसने पोप पर सामान्य परिषद का नियंत्रण लगाना ही उचित समझा। धार्मिक सिद्धांतों की अंतिम व्याख्या इस परिषद के द्वारा ही दी जा सकती है। विलियम वह भी स्वीकार करता है कि परिषद का निर्णय भी गलत हो सकता है किन्तु एक व्यक्ति की तुलना में परिषद का निर्णय गलत होने की संभावना बहुत कम है। दैवी विधि का मूल स्रोत धर्मग्रन्थ ही है जिनका ज्ञान हर व्यक्ति प्रत्यक्ष रूप से कर सकता है। उसने एक व्यापक परिषद का उल्लेख किया है जिसमें विशप के अतिरिक्त साधारण ईसाई भी होंगे। यह परिषद सभी ईसाइयों के निर्वाचित प्रतिनिधियों से बनेगी। प्रतिनिधियों के चयन के लिये उसने अप्रत्यक्ष निर्वाचन प्रणाली का उल्लेख किया है; पहले विभिन्न क्षेत्रों के प्रतिनिधि चुने जायें फिर वे प्रान्तीय प्रतिनिधि चुनें जिनके द्वारा सामान्य परिषद का निर्वाचन हो। राज्य और चर्च के द्वन्द्व में उसने सम्राट की स्वतंत्रता का समर्थन किया और सम्राट को चर्च पर नियंत्रण रखने का अधिकार दिया।

विलियम के सिद्धांत में धार्मिक विश्वास की स्वतंत्रता का यह अर्थ नहीं है कि मनुष्य स्वेच्छा से किसी भी धर्म को अंगीकार कर सकता है। ईसाई धर्म का पालन तो अनिवार्य ही है क्योंकि वही सच्चा धर्म है किन्तु धार्मिक नियमों की व्याख्या करने की स्वतंत्रता हर व्यक्ति को होनी चाहिये। धार्मिक सिद्धांत धर्मग्रन्थों में लिखित

हैं जिनकी व्याख्या व्यक्ति स्वयं अपनी बुद्धि से कर सकता है। पोप की व्याख्या को ही अधिकृत मानना उचित नहीं। जान वाइसवे के अनेक निर्णय संदिग्ध थे और चर्च के समर्थकों में भी उनका विरोध होने लगा था। पोप स्वयं धार्मिक असत्य का अपराधी बन गया था इसलिये हर व्यक्ति को अपने विश्वासों की व्याख्या स्वयं ही करना चाहिये। अन्य विद्वत्तावादियों की तरह विलियम भी विवेक की शक्ति और सत्यता में विश्वास करता है वल्कि अपने पूर्ववर्तियों से एक कदम आगे यह भी दर्शाता है कि श्रद्धा का स्पष्टीकरण भी विवेक के ही माध्यम में होना चाहिये। धर्मग्रन्थों की व्याख्या हर व्यक्ति अपने लिये विवेक से करे। विद्वत्तावाद के तीन विभिन्न रूप इन तीन दार्शनिकों में पाये जाते हैं—संत टामस के लिये अपने विवेक श्रद्धा का अनुगामी है, मार्सिलियो के लिये दोनों का स्वतंत्र अस्तित्व है और विलियम के लिये विवेक श्रद्धा का पथ प्रदर्शक बन जाता है। विलियम के विचारों का महत्व मूल रूप से इस कारण है कि उसने (धार्मिक क्षेत्र में ही सही) सप्रभु और प्रजा के संबंधों पर संदेह व्यक्त किया और धर्म तथा विश्वास के आधार पर सप्रभु (पोप) के आदेशों का विरोध करने का अधिकार दिया।

परिपटीय आन्दोलन (Conciliar Movement)—मार्सिलियो और विलियम के विचारों ने एक नये धार्मिक सिद्धांत की स्थापना की जो चर्च की परम्पराओं के विपरीत था। सदियों में चर्च और ईसाइयों पर पोप का शासन चल रहा था; वह दीक्षा देता था, व्यक्ति को धार्मिक नष्ट में स्वीकार करता था, राजा को मान्यता देता था और सभी ईसाइयों को मुक्ति का वह मार्ग दर्शाता था जो महात्मा ईसा और उनके सहयोगियों ने रोमन चर्च को प्रदान किया था। धार्मिक सगठन का आधार यह था कि मुक्ति की कुन्जी पोप के पास है और धर्मग्रन्थ चर्च को प्रदान किये गये हैं तथा चर्च से व्यक्ति को मिलते हैं। चौदहवीं शताब्दी में इन विश्वासों का खंडन हुआ और एक नये विचार का आरंभ हुआ कि ईसाई धर्म में विश्वास करनेवाले हर व्यक्ति का ईश्वर से सवध प्रत्यक्ष है पोप के माध्यम से नहीं। चर्च का अर्थ संपूर्ण ईसाई समूह है और देवी व आध्यात्मिक शक्तियाँ ईश्वर ने संपूर्ण चर्च को दी हैं, चर्च के अधिकारियों को नहीं। धार्मिक जीवन और मोक्ष के लिये पोप की दीक्षा और आशीर्वाद प्राप्त करना आवश्यक नहीं है वल्कि उन धार्मिक और नैतिक नियमों का पालन करना चाहिये जिनका वर्णन धर्मग्रन्थों में किया गया है। चर्च में क्रमिक पदों का अस्तित्व अनुचित है और धार्मिक सिद्धांत के प्रतिकूल है। वास्तविकता यह थी कि चर्च के अधिकारियों में भ्रष्टाचार और अनाचार बहुत अधिक बढ़ गया था। विशाल संपत्ति की स्थापना से विशपों में धन-लोलुपता, एश्वर्य और अकर्मण्यता आ गई थी। फ्रांसिसकन संघ ने इसीलिये पुजारियों

की दरिद्रता का सिद्धांत अपनाया था। पुजारियों का जीवन सरल और शुद्ध होना चाहिये। पोप ने इस सिद्धांत का विरोध किया जिसके परिणाम स्वरूप अनेक धर्माधिकारियों और धर्मावलंबियों में पोप के प्रति संदेह उत्पन्न हो गया। पोप के आदेश को आंख बन्द करके स्वीकार नहीं किया जा सकता था, क्योंकि पोप के आदेश संदेहास्पद थे इसलिये चर्च के संगठन में सुधार करने की आवश्यकता थी, और इस सुधार पर जो विवाद हुआ उसे सेवाइन "सार्वजनिक राजनीतिक शिक्षण का प्रथम महत्वपूर्ण आन्दोलन" कहते हैं। इस आन्दोलन में, यद्यपि धार्मिक सिद्धांतों की व्याख्या के लिये चर्च में ही एक परिषद बनाने के विचार का समर्थन किया गया किन्तु फिर भी सुधारवादियों ने राजसत्ता का समर्थन प्राप्त करना चाहा। इस कारण से राजनीतिक शक्ति की श्रेष्ठता का समर्थन किया गया।

इस आन्दोलन के आरम्भिक सिद्धांत इज्जलैड में जान विक्लिफ (John Wycliffe) और बोहेमिया के जान हुस (John Hus) की रचनाओं में मिलते हैं। विक्लिफ आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में एक शिक्षक था किन्तु धर्मसुधार में उसकी रुचि बहुत अधिक थी। उसका उद्देश्य किसी राजनीतिक सिद्धांत की स्थापना या समर्थन करना नहीं था बल्कि केवल चर्च के संगठन को सुधारना था। यह दोनों सुधारक मार्मिलियो और विलियम के विद्वत्तावाद से प्रभावित थे, इसीलिये यह स्वीकार करते थे कि धार्मिक सिद्धांतों की व्याख्या मनुष्य स्वयं अपने लिये कर सकता है, उसे यह व्याख्या पोप या चर्च के किसी अधिकारी से प्राप्त करने की आवश्यकता नहीं है। पोप के स्थान पर सामान्य परिषद की व्याख्या अधिक शुद्ध हो सकती है। विक्लिफ ने राजसत्ता की श्रेष्ठता का समर्थन किया। राजा ईश्वर का दूत है, उसकी शक्तियाँ ईश्वर से प्राप्त की गई हैं; वह केवल ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है और पोप तथा बिशप उसके आदेश मानने के लिये बाध्य हैं। इन सब विचारों का आधार यह था कि राजा को चर्च के संगठन में सुधार करने का अधिकार है।

चर्च के संगठन में सबसे अधिक अव्यवस्था (Great Schism) १३७८ से १४१७ तक रही। 'वेबीलान की दासता', जो १३०६ में शुरू हुई थी १३७६ में समाप्त हो गई और पोप ग्रेगरी एकादश एविग्मन से रोम आ गये। १३७८ में ग्रेगरी एकादश की मृत्यु के बाद अर्बन षष्ठम (Urban VI) नये पोप चुने गये किन्तु फ्रांस के सदस्य इस चुनाव से सहमत नहीं हुए, ७० वर्ष की दासता में चर्च पर फ्रेच प्रभाव बहुत अधिक हो गया था और फ्रांस के चर्च अधिकारी अपना प्रभाव बनाये रखना चाहते थे। इस चुनाव से असंतुष्ट होकर फ्रेच पादरी निर्वाचक मंडल को छोड़कर चले गये और उन्होंने अपना एक नया पोप चुन लिया, क्लेमेंट सप्तम (Clement VII)। चर्च

मे एक साथ दो पोप हो गये, प्रत्येक अपने आप को ईसा का दूत और चर्च का प्रधान कहता था। ईसाई चर्च में ऐसी अव्यवस्था का यह पहला अवसर था और साधारण ईसाई इस दुविधा में था कि किस पोप को अधिकृत माने। राजनीति सुविधा और राष्ट्रीय भावनाओं के आधार पर किसी एक पोप का समर्थन किया जाने लगा किन्तु इन सभी बातों से पोप के पद का सम्मान कम होता गया और चर्च सगठन में सुधार करने की आवश्यकता भी महसूस की जाने लगी। दो पोप हो जाने से श्रद्धा का विभाजन तो हो ही गया था उसके टूट जाने का भी भय उत्पन्न हो गया था। सदियों से यूरोपीय जातियों को एकसूत्र में बांधने वाली शक्ति संदिग्ध हो गई थी। जब यूरोप का राजनीतिक सगठन चीरा था तो चर्च की एकता में ही इन जातियों की एकता बनी रही, किन्तु राष्ट्रीय भावनाओं के उदय से विश्वव्यापी समाज की कल्पना ही त्याग दी गई और इन घटनाओं में विश्वव्यापी समाज की प्रतीक चर्च भी विभाजित होने लगी।

चर्च की इस समस्या को सुलझाने के लिये १४०६ में धर्माधिकारियों के प्रयास से पीसा (Pisa) में एक धार्मिक परिषद बुलाई गई। इस परिषद ने अत्यन्त आश्चर्य जनक और क्रांतिकारी निर्णय लिया : दोनों पोप अपदस्थ कर दिये गये और एक नया पोप निर्वाचित किया गया। अलेक्जेंडर पंचम (Alexander V)। परिषद के सामने कोई दूसरा मार्ग नहीं था क्योंकि दो में से कोई भी पोप स्वेच्छा से पद छोड़ने के लिये तैयार नहीं था और किसी एक के पक्ष में निर्णय लेने से चर्च में स्थायी फूट का भय था। किन्तु यह उपाय भी समस्या को सुलझा नहीं सका बल्कि अव्यवस्था और अधिक बढ़ गई। दोनों पोप ने इन निर्णय को मानने से इन्कार कर दिया और अब दो के स्थान पर तीन पोप हो गये। धार्मिक उलझन और भी उलझ गई। १४१४ में इस उलझन को सुलझाने के लिये फिर से धार्मिक परिषद कान्स्टेन्स (Constance) में बुलाई गई। इस सम्मेलन में पहली बार चर्च की एकता को बनाये रखने व सगठन के तथा अधिकारियों के दोषों को सुधारने के प्रश्नों पर विचार किया गया। परिषद में कोई नया सिद्धांत प्रस्तुत नहीं किया गया, ईसाई समाज में ये प्रश्न कई वर्षों से विचाराधीन थे और मार्सिलियो, विवियंत तथा कई छोटे लेखकों ने इन प्रश्नों पर विचार व्यक्त किये थे। पोप की सत्ता धार्मिक क्षेत्र में संदिग्ध थी। अब विवाद इस बात का नहीं था कि पोप की शक्ति श्रेष्ठ है या शासक की, बल्कि प्रश्न यह था कि पोप को ईसाई प्रजा को आदेश देने का अधिकार है अथवा नहीं। पोप की शक्तियों के आधार पर ही आक्षेप किया जाने लगा था। इस परिषद में यह सभी तर्क स्पष्ट, विस्तृत व उग्र रूप में प्रस्तुत किये गये। परिषद ने धार्मिक सत्ता स्वयं प्राप्त करना चाहती और

पोप की श्रेष्ठता को मानने से इन्कार कर दिया। परिषद ने यह निर्णय लिया “कैथोलिक चर्च का प्रतिनिधित्व करने वाली एक सामान्य परिषद को क्राइस्ट से प्रत्यक्ष शक्ति प्राप्त हुई है, जिसका पालन करने के लिये हर व्यक्ति बाध्य है चाहे उसका पद या गौरव कुछ भी हो, उन सभी बातों में जिनका सबध श्रद्धा से धार्मिक अव्यवस्था का अंत करने से तथा चर्च के प्रधान व सदस्यों में सुधार करने से है।” चार वर्षों में परिषद के ४५ अधिवेशन हुए जिसमें पादरियों और बिशप के अलावा अनेक शासकों के प्रतिनिधियों ने भी हिस्सा लिया। १४१७ में परिषद ने एक महत्वपूर्ण निर्णय किया कि परिषद चर्च के मंगठन में स्थायी स्थान ग्रहण कर ले, इसके सत्र हर दसवें वर्ष बुलाये जाय और परिषद पर पोप का किसी प्रकार का प्रभाव न हो, इसलिये ये सत्र अलग अलग स्थानों पर बुलाये जाय। धार्मिक अव्यवस्था को दूर करने में भी इस परिषद को सफलता प्राप्त हुई, तीनों पोप अपदस्थ कर दिये गये और एक नये निर्वाचक मंडल के द्वारा मार्टिन पंचम (Martin) नये पोप चुन लिये गये। परिषद ने यह निर्णय लिया कि किसी अधिकारी को परिषद भग करने की शक्ति नहीं है जब तक कि परिषद स्वयं ही विघटित होने का निर्णय न ले ले। परिषद के निर्णय की अवहेलना व अवज्ञा को धार्मिक अपराध घोषित कर दिया गया। तीसरी परिषद बेसिल (Basel) में १४३१ से १४४६ तक हुई। इस परिषद में प्रायः वे सभी निर्णय दुहराये गये जो कान्स्टेन्स में लिये गये थे। बेसिल की परिषद ने पोप पर अपनी श्रेष्ठता प्रमाणित करने का प्रयत्न किया, उसे अपदस्थ करने की कोशिश की किन्तु सफल नहीं हो सकी। क्रिसश. पोप ने पुनः अपनी शक्ति प्राप्त कर ली और परिषदीय आन्दोलन समाप्त हो गया। प्रत्यक्ष रूप में परिषदीय आन्दोलन को कोई सफलता नहीं मिली। पोप के चुनाव संबंधी विवाद का हल अवश्य कर दिया गया किन्तु स्वयं कोई अधिकार ग्रहण नहीं कर सकी। परिषदीय आन्दोलन का मूल उद्देश्य पोप की सत्ता को सीमित करना था जिसे प्राप्त नहीं किया जा सका। फिर भी यूरोप की राजनीतिक संस्थाओं के विकास में इस आन्दोलन में प्रचलित विचारों का प्रभाव बहुत अधिक पाया जाता है। सेवाइन के शब्दों में यह आन्दोलन “संवैधानिक शासन और निरंकुशतावाद का पहला बृहत् विवाद था, और इसने उन विचारों का प्रतिपादन व प्रचार किया जिनका उपयोग आने वाले संघर्षों में किया गया।” जब राजनीति में शासक के अधिकारों को सीमित करने की समस्या आई तो इन्हीं विचारों का प्रभुत्व लिया गया।

परिषदीय सिद्धांत (Conciliar Theory)—परिषदीय आन्दोलन में जिन सिद्धांतों का प्रतिपादन व समर्थन किया गया उनका आधार विद्वत्तावाद से प्रभावित है। इन सिद्धांतों का प्रतिपादन मूलतः पेरिस विश्वविद्यालय के बुद्धिजीवियों की रचनाओं में

हुआ । जान, मार्सिलियो और विलियम से प्रभावित इन विद्वानों ने परिपदीय आन्दोलन की दार्शनिक पृष्ठभूमि तैयार की । सबसे महत्वपूर्ण सिद्धांत यह था कि चर्च अपने आप में पूर्ण और स्वतंत्र संस्था है । परिपदीय आन्दोलन का सबसे महत्वपूर्ण विरोधाभास यही है कि धार्मिक स्वतंत्रता के आधार पर ही धार्मिक संगठन का विरोध किया गया । विद्वत्तावाद के माध्यम में यह विचार प्रचलित हो गया था कि एक व्यक्ति के निर्णय के गलत होने की संभावना अधिक है, अनेक व्यक्ति एक साथ गलती नहीं कर सकते । धार्मिक श्रद्धा का निर्णय भी एक व्यक्ति के हाथों में नहीं सीपा जा सकता । अनेक चर्च अधिकारियों के आचरण और महान् अव्यवस्था की घटना ने यह विश्वास दृढ़ कर दिया कि संपूर्ण शक्ति एक व्यक्ति को प्रदान कर देना हानिकारक है । धीरे-धीरे इस विचार का प्रचार हो गया कि प्रत्येक ईसाई का ईसा के साथ प्रत्यक्ष संबंध है और धार्मिक मामलों का निर्णय करने की शक्ति किसी एक व्यक्ति को नहीं बल्कि संपूर्ण ईसाई समाज को है । पोप के द्वारा इस शक्ति का यदि प्रयोग किया जाना है तो इसलिये कि वह समाज का मंत्री है और समाज के आदेश से इस शक्ति का प्रयोग करता है । यूनानी और रोमन युग से ही यूरोप में यह सिद्धांत प्रचलित रहा है कि राज्य जनता की धरोहर है और शासक केवल एक प्रत्यासी है । शासन का अधिकार समाज का है और उसका प्रयोग, किसी के भी द्वारा हो, संपूर्ण समाज के लिये ही होना चाहिये । इसी आधार पर धार्मिक शक्ति ईसाइयों की सामान्य परिपद की शक्ति मानी गई जिसका प्रयोग प्रतिनिधात्मक परिपद के द्वारा ही हो सकता था ! पोप का अस्तित्व वर्तमान राज्य की कार्यपालिका के समान था जो स्वयं निर्णय नहीं लेता बल्कि परिपद के निर्णय को कार्यान्वित ही कर सकता था । पोप अपने सभी कार्यों के लिये परिपद के प्रति उत्तरदायी था और परिपद के द्वारा अपदस्थ किया जा सकता था । परिपद का संगठन एक प्रतिनिधि संस्था के रूप में होना चाहिये जिनका निर्वाचन सभी धर्मावलम्बियों के द्वारा होना चाहिये । इन आधारों पर इस बात की पुष्टि की गई कि चर्च के किन्हीं भी दोष को दूर करने का अधिकार संपूर्ण ईसाई समाज को है और पोप के अवगुण भी इसी शक्ति के अंतर्गत हैं । इस विवाद में संवैधानिक राजतंत्र का विचार प्रस्तुत किया गया, एक व्यक्ति के शासन पर समाज के प्रतिनिधियों का नियंत्रण रहना चाहिये । यही विचार जब राजनीतिक संगठन पर लागू किये गये तो संवैधानिक राजतंत्र की स्थापना हुई । जो विचार धार्मिक संगठन के लिये प्रचलित किये गये थे उन्हें राजनीतिक संगठन के क्षेत्र को हस्तांतरित करना कोई कठिन कार्य नहीं था । ईसाई समाज में आरंभ से ही चर्च और राज्य को विशाल समाज के दो अंग माना गया है और चर्च का संगठन स्वयं राजनीति संगठन के अनुरूप किया गया था । उचित अवसर आने पर राज्य

में भी निरंकुश सत्ता का विरोध किया और शासक के अधिकारों को सीमित करने के लिये उन्हीं विचारों का सहारा लिया गया जो परिषदीय आन्दोलन में प्रस्तुत किये गये थे। इसीलिये इन धार्मिक परिषदों को वर्तमान संसदों की अग्रणी माना जाता है। वास्तव में इस संघर्ष ने दो विरोधी विचार राजनीति को प्रदान किये, समुदाय की संप्रभुता और राजा के दैवी अधिकारों का सिद्धांत। सेवाइन का विचार है, “चर्च में परिषदीय विवाद दोनों सिद्धांतों के इस विरोध का प्रथम अवसर था और उसी स्वरूप में यह विरोध एक राजा और उसकी प्रजा के बीच चलता रहा।” जब शासकों की ओर से दैवी अधिकारों के सिद्धांत का समर्थन किया गया तो उसका विरोध केवल इसी आधार पर किया जा सकता था कि संप्रभु शक्ति संपूर्ण समाज में निहित है और शासक समाज का पालनकर्ता है। पोप और शासक को केवल कार्यकारिणी के रूप में स्वीकार किया जाने लगा। मानव शक्ति से ऊपर और उसे सीमित करनेवाली एक प्राकृतिक विधि की कल्पना भी प्रचलित हुई तथा इस विधि की व्याख्या संपूर्ण समाज के द्वारा होनी चाहिये। यह सिद्धांत भी स्वीकार किया गया कि किसी भी समाज में सबसे अधिक महत्वपूर्ण प्रश्न संपूर्ण समाज के हितों की पूर्ति करना है। सेवाइन के अनुसार परिषदीय सिद्धांत को सबसे महत्वपूर्ण दोन मधुर संबंध (Harmony) और सहमति (Consent) के दो विचार हैं। शासक और शासित के बीच मधुर संबंध होना चाहिये विरोध नहीं जिसके लिये यह आवश्यक है कि शासक अपने को प्रजा का पालनकर्ता समझे और शासन की नीति निर्धारित करने के पहले प्रजा की सहमति प्राप्त करने की कोशिश करे। शासन की शक्ति वैधानिक नहीं बल्कि नैतिक है और शासक के अनैतिक कार्यों की आलोचना की जा सकती है। यूरोप के औद्योगीकरण के बाद जो उदारवादी व प्रजातंत्रवादी विचार प्रचलित हुए उनके बीच इसी सिद्धांत में मिलते हैं। जो विचार धार्मिक क्षेत्र में असफल हुए समय आने पर उन्हें राजनीतिक क्षेत्र में सफलता मिली।

परिषदीय संघर्ष के युग में सबसे महत्वपूर्ण विचारक न्यूसा का निकोलस (Nicholas of Cusa) है। पेडुआ विश्वविद्यालय से शिक्षा प्राप्त करने के बाद उसने अपना जीवन धर्म की सेवा को अर्पित कर दिया। चर्च की अव्यवस्था और पोप की शक्तियों के दुरुपयोग को देखकर निकोलस भी परिषदीय आन्दोलन का समर्थक बन गया और उसने अपनी पुस्तक ‘डि ककाडॉन्टिया केथालिका, (De Concordantia Catholica) वेसिल की परिषद को समर्पित की। निकोलस की इस पुस्तक में सभी परिषदीय सिद्धांतों की स्पष्ट व्याख्या की गई है। ईसाई समाज में मधुर संबंध और सहमति की आवश्यकता का उल्लेख किया गया और दोनों की अंतर्निर्भरता भी स्वीकार की गई है। चर्च को एक सावयव संगठन स्वीकार किया गया। सभी सावयवों:

की तरह चर्च में भी सभी अंगों के बीच मधुर सम्बन्ध आवश्यक है, और साथ ही संपूर्ण समूह के हितों की पूर्ति भी आवश्यक है। एक ऐसी कार्यकारिणी शक्ति होनी चाहिये जिसमें सामाजिक वर्गों में संगति रखने की शक्ति हो। इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये सबकी सहमति के माध्यम से निर्मित एक सामान्य परिपद ही सफलतापूर्वक कार्य कर सकती है। विधि को बाध्य करनेवाली शक्ति का आधार सामान्य सहमति है, विधि के प्रति सहमति समाज की प्रथाओं और परम्पराओं में व्यक्त होती है। यह सहमति एक प्रतिनिधि परिपद के निर्णय में ही व्यक्त होती है। पोप के अनेक आदेशों की अवज्ञा इसीलिये हुई थी कि वे उसकी व्यक्तिगत इच्छा पर आधारित थे और उनके पीछे सामान्य सहमति की शक्ति नहीं थी। रूसों की तरह निकोलस भी इस विश्वास से प्रारंभ करता है कि सभी मनुष्य प्रकृति से स्वतंत्र और समान हैं, अतः एक व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति पर शासन करने का अधिकार केवल शासित की सहमति से ही मिल सकता है। सहमति का तात्पर्य किसी सामाजिक समझौते से नहीं है और न निकोलस यह कहना चाहता है कि हर व्यक्ति की स्वकृति ली जानी चाहिये। उसका तात्पर्य केवल यही है कि विधि का निर्माण शासक के द्वारा नहीं होता बल्कि समाज की प्रथाओं व परम्पराओं में होता है। समाज में जो प्रथा प्रचलित है, जिसका पालन सभी लोग स्वेच्छा से करते हैं उसके प्रति उनकी सहमति स्वीकार की जा सकती है। निकोलस का तात्पर्य केवल यही था कि पोप या विधायक को जनसाधारण की मान्यताओं का ध्यान रखना चाहिये और उनके विरुद्ध निर्णय नहीं लेना चाहिये।

निकोलस ने पोप को आदेश जारी करने के कुछ अधिकार अवश्य दिये किन्तु वह इस बात को स्वीकार करता है कि एक व्यक्ति की अपेक्षा परिपद के अधिकार अधिक श्रेष्ठ है। परिपद के द्वारा पोप अपदस्थ भी किया जा सकता है किन्तु केवल धर्म-विरोध के आधार पर। निकोलस के विचारों से ऐसा प्रतीत होता है कि वह अंतिम या संपूर्ण शक्ति किसी को भी प्रदान नहीं करना चाहता बल्कि शक्तियों का पारस्परिक सीमांकन और सन्तुलन चाहता है। इसी व्यवस्था को उसने सगति (Concordantia) कहा है। यद्यपि निकोलस का मूल क्षेत्र राजनीति नहीं था किन्तु उसने सीमित सत्ता, सहमति और सामूहिक अधिकारों का उल्लेख राजनीतिक क्षेत्र में भी किया है। निकोलस या परिषदीय सिद्धांत का तत्कालीन प्रभाव विलकुल महत्व नहीं रखता। वेसिल की परिषद समाप्त होने से पहले ही पोप पुनः शक्तिशाली बन गया था और इसके बाद परिषदों का महत्व भी समाप्त हो गया। राज्य में भी शासक की शक्ति को किसी रूप में सीमित नहीं किया जा सका, बल्कि आन्दोलन की असफलता के बाद चर्च में पोप और राज्य में राजा पहले से भी अधिक शक्तिशाली हो गये और सामान्य रूप

से लोगों ने यह मान लिया कि एक शक्तिशाली व्यक्ति के नेतृत्व के अभाव में व्यवस्था संभव नहीं है। इन विचारों का महत्व वर्तमान युग में पुनः स्थापित हुआ और अनेक आधुनिक विश्वासों का स्रोत परिषदीय दर्शन में पाया जाता है। गौरवशाली प्राचीन युग के बाद परिषदीय आन्दोलन ने ही दर्शाया कि सामाजिक जीवन की समस्याओं पर जनसाधारण के द्वारा विवाद किया जा सकता है।

अध्याय १०

निकोलो मेक्यावेली

(१४६९ - १५२७)

[Niccolo Machiavelli · 1469-1527]

यूरोप में चौदहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में ही दो ऐसे विचारों का प्रादुर्भाव हो चुका था जिनके द्वारा ही मध्ययुग का अंत हुआ । वर्तमान राजनीतिक युग के यह दो महत्वपूर्ण आधार हैं—राष्ट्रीयता की भावना और शक्तिशाली राज्य का संगठन । राष्ट्रीयता का निर्माण परिपक्व आन्दोलन के पहले यूरोप के छोटे राज्यों के आपसी संघर्ष में हो चुका था और शक्तिशाली राजा का विचार वेबीलान की दासता के समय से शुरू हुआ और परिपक्व आन्दोलन की असफलता के बाद पूर्ण हुआ । यह दोनों विचार इस युग में अस्पष्ट बने रहे किन्तु उनका प्रभाव बराबर दिखाई देता है । मध्ययुग का सबसे बड़ा लक्षण धार्मिक विश्वासों और संस्थाओं का प्रभाव था जिनके परिणाम स्वरूप समाज-दर्शन के क्षेत्र में अंधकार बना रहा । इस अंधकार का अंत ईसाई जगत की धार्मिक सुधारवादी क्रांति (Protestant Reformation) से माना जाता है किन्तु इन आन्दोलनों से पहले ही इटली के फ्लोरेंस राज्य में मेक्यावेली ने मध्ययुगीन अधिकार को समाप्त करने का प्रयत्न किया था । राजदर्शन के इतिहास में मेक्यावेली का स्थान किस युग में होना चाहिये यह निश्चित नहीं है । कुछ लेखक मेक्यावेली की गणना मध्ययुग में करते हैं और कुछ आधुनिक युग का आरम्भ मेक्यावेली से ही मानते हैं । सेवान ने राज-दर्शन के इतिहास को तीन कालों में बांटा है तथा मेक्यावेली का अध्ययन तीसरे हिस्से में किया गया क्योंकि मेक्यावेली के साथ ही आधुनिक राष्ट्रीय राज्य की कल्पना शुरू होती है । यह निश्चित है कि मेक्यावेली की गणना मध्ययुग में करना उचित नहीं होगा क्योंकि उसने मध्ययुग की धर्मांधता, संकीर्णता और अज्ञान की शृंखलाओं को तोड़ दिया । मध्ययुग में व्यापक समुदाय (Universal Community) की कल्पना प्रधान थी जो पहले साम्राज्य की एकता और बाद में चर्च की व्यापकता के रूप में व्यक्त हुई । मेक्यावेली इस व्यापक समुदाय का समर्थक नहीं है बल्कि राष्ट्रीय आधार पर इटली को संगठित और शक्तिशाली देखना चाहता था । उसका सिद्धांत इटली तक व इटली के

लिये ही सीमित है। मध्ययुगीन विचार प्रणाली के विपरीत मेक्यावेली ने विश्वासों और धर्मग्रन्थों के बजाय इतिहास, तर्क और प्राचीन ज्ञान के आधार पर अपना सिद्धांत निर्मित किया। धार्मिक सस्थाओं व पोप का विरोध केवल यह दर्शाता है कि 'राज्य बनाम चर्च' का प्रश्न मेक्यावेली के मस्तिष्क में भी था किन्तु यह विरोध केवल इटली की समकालीन राजनीति को ध्यान में रखकर ही किया गया है। जब कि यूरोप की दूसरी जातियाँ एक राष्ट्रीय, राज्य के रूप में संगठित हो चुकी थी, इटालियन जाति अनेक छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त थी। यह राज्य छोटे होने के कारण वैसे ही कमजोर थे ऊपर से आपसी मतभेदों ने इन्हें और कमजोर बना दिया था। अपने महत्व को बनाये रखने के लिये पोप इन राज्यों को एक बड़े राज्य में विलीन नहीं होने देना चाहता था, इसलिये पोप के हस्तक्षेप का विरोध करना आवश्यक था। यह निश्चित है कि राजनीति को धर्म और नैतिकता के बंधनों से मुक्ति दिलाकर मेक्यावेली ने मध्ययुग से सबंध तोड़ दिया, किन्तु आधुनिक राजनीति में वह अपना स्थान निश्चित रूप से नहीं बना सका। गैटिल मेक्यावेली का स्थान मध्ययुग में ही मानते हैं और आधुनिक युग का आरम्भ धर्मसुधार के बाद से मानते हैं। आधुनिक राजदर्शन में राष्ट्रीय राज्य, संप्रभु राज्य, व्यक्तिस्वतंत्रता के सिद्धांत आवश्यक लक्षण माने जाते हैं। मेक्यावेली के सिद्धांत में राष्ट्रीय राज्य का विचार अवश्य मिलता है किन्तु अविकसित रूप में। राष्ट्रीयता का अर्थ और महत्व पूर्णतः स्पष्ट नहीं हो सका। इसी प्रकार राजा को पूर्ण शक्तिशाली बना देने के बाद भी मेक्यावेली संप्रभु राज्य की सिद्धांतिक स्थापना न कर सका। शेष लक्षण मेक्यावेली के सिद्धांत में नहीं पाये जाते, न तो व्यक्ति स्वतंत्रता का उल्लेख है न व्यक्ति और राज्य के सन्ध स्पष्ट करने का प्रयत्न किया गया है। जहां तक शक्तिशाली राष्ट्रीय राज्य के सिद्धांत की बात है व्यवहार में यह विचार पहले ही प्रचलित हो चुके थे। राजनीति में 'व्यापक समुदाय' की कल्पना त्याग दी गई थी और राजाओं के दैवी अधिकारी का सिद्धांत प्रचलित हो चुका था। इन्हीं सब कारणों से यह कहा जाता है कि मेक्यावेली 'मध्ययुग से संबंध विच्छेद कर लेता है, आधुनिक हुए बिना' (Ceases to be medieval without being modern)। वास्तव में मेक्यावेली संक्रमण काल (Transitional period) का विचारक है। इस युग को मेक्सी ने अद्भुत अवकाश (Strange interlude) कहा है, एक ऐसा युग जिसमें पिछली मान्यताएँ समाप्त हो चुकी थीं किन्तु नये विचार नहीं बन सके थे, या बनने की अवस्था में थे।

मेक्यावेली की रचनाएँ दार्शनिक दृष्टिकोण से अधिक महत्वपूर्ण व सारगर्भित नहीं हैं, और न ही उसने किसी नवीन राज्य सिद्धांत का निर्माण ही किया। वास्तव में राज्य सिद्धांत या दार्शनिक मीमांसा से उसका कोई संबंध नहीं था, वह तो व्यावहारिक

रूप से केवल अपने देश व जाति की तात्कालिक समस्याओं का अध्ययन करना चाहता था और उन्हें सुलभाने के उपाय खोजना चाहता था । इस अध्ययन में अपने अनुभव और प्राचीन ज्ञान के पुनर्जागृति का सहारा लेकर उसने उन गृंथलाओं को तोड़ दिया जो मध्ययुग में ज्ञान के विकास को रोके हुए थी । राज्य और चर्च के जिस विरोध ने राजदर्शन के विकास को पगु कर दिया था उसे महत्वहीन मानकर और धर्म के प्रभाव में मुक्त राजनीतिक सिद्धांत का निर्माण करके उसने स्वतंत्र राजनीतिक चिन्तन को पुनर्जीवित कर दिया ।

पन्द्रहवीं शताब्दी के अंतिम व सोलहवीं शताब्दी के आरम्भिक चरण में यूरोपीय जीवन व्यवस्था में अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए । अमेरिका व पूर्व की खोज में यूरोपीय राज्यों के सामने व्यापार व विस्तार का नया क्षेत्र खुल गया । पुनर्जागरण (Renaissance) ने ज्ञान का प्राचीन प्रकाश देकर मध्ययुगीन ग्रंथकार को नष्ट कर दिया । रोमन कैथलिक चर्च का प्रभाव भी टूट रहा था और ईसाई जगत को मध्ययुगीन धर्मान्धता से मुक्ति मिल रही थी । यह कहा जाता है कि चर्च न तो रोमन रह गई थी न कैथलिक । १४५३ में कुस्तुनतुनियाँ (Constantinople) पर तुर्कों का अधिकार होने के साथ ही बाइजेन्टाइन साम्राज्य भी टूट गया । मुद्रण (Printing) का आविष्कार मानव जगत में एक नया प्रकाश लेकर आया । प्राचीन ग्रन्थों का प्रकाश पुस्तकों के रूप में सारे यूरोप में घर-घर को प्रकाशित कर रहा था । यूरोप में इतनी पुस्तकों का प्रकाशन हुआ जितनी इस युग से पहले कभी आशा भी नहीं की गई थी । मध्ययुग में धार्मिक विश्वासों के कारण जिन सिद्धांतों (Dogmas) को सरलतापूर्वक अकाट्य मान लिया गया था उनके प्रति नई आशकायें उत्पन्न होने लगीं । पुरानी सत्ताओं को तोड़कर राजनीति में नई राजनीतिक शक्तियों का उदय हुआ (संगठित राष्ट्र जाति की शक्ति) जिसने चर्च और साम्राज्य दोनों को समान रूप से आघात पहुँचाया । साम्राज्य विच्छिन्न हो रहा था और राष्ट्रीयता के आधार पर अनेक शक्तिशाली राज्यों का निर्माण हो रहा था । इंग्लैण्ड, स्पेन और फ्रांस में राष्ट्रीय शक्तियाँ स्थापित हो चुकी थीं और जर्मनी का एकीकरण आरंभ हो चुका था । शासकों ने नैतिक, अनैतिक और धार्मिक न्याय की भावनाओं को त्यागकर राज्य का विस्तार ही अपना ध्येय बना लिया था । इन शक्तिशाली राज्यों के आगे धर्मगुरुओं के पैर उखड़ चुके थे और रोम के पोप को अपनी सत्ता की सुरक्षा का एकमात्र उपाय इटली का विभाजित रहना ही दिखाई दे रहा था ; इटली के पाँच राज्य जब तक आपस में लड़ते रहेगे, पोप का महत्व एक मध्यस्त के रूप में बना रहेगा और कोई शासक उससे अधिक शक्तिशाली न हो सकेगा । किन्तु— इटली के राजनीतिक हित राष्ट्रीय एकीकरण चाहते थे । कमजोरी और आपसी कलह के कारण

इटली के राज्वा अन्य यूरोपीय शक्तियों के लिये युद्धस्थल बन गये थे । राष्ट्रवाद एक ऐसी शक्ति थी जो राज्यों की स्पर्धा में निर्णायक बन चुकी थी । जो जाति विभाजित थी उसका अस्तित्व खतरे में था ।

इस राजनीतिक वातावरण में मेक्यावेली का जन्म १४६९ में फ्लोरेन्स के एक संपन्न परिवार में हुआ । निकोलो का पिता एक वकील था और अपने पुत्र को किसी कूटनीतिक पद पर देखना चाहता था एवं इसी दृष्टिकोण से निकोलो का शिक्षण हुआ । मेक्यावेली के पिता गणतंत्र के समर्थक थे । १४९४ में मेडिसी वंश का राजा फ्लोरेन्स से निष्काशित कर दिया गया और गणतंत्र की स्थापना की गई । इसी वर्ष निकोलो को विदेश विभाग में एक लिपिक के रूप में प्रवेश मिला और केवल चार वर्ष के अनुभव के बाद वह सचिव के उच्च पद पर पहुँच गया । कूटनीतिक पदों पर कार्य करते हुए मेक्यावेली को यूरोप की कई राजधानियों में अनुभव प्राप्त हुआ । सबसे अधिक समय तक वह फ्रांस में रहा । अपने कार्य के संबंध में मेक्यावेली का संपर्क सीजर बोजिया (Cesare Borgia) से हुआ, जिसका प्रभाव मेक्यावेली पर बहुत अधिक माना जाता है । यहाँ तक की उसकी महान् पुस्तक 'प्रिंस' (Prince) का आदर्श भी सीजर बोजिया को ही माना जाता है । १५१२ में स्पेन के आक्रमण के आतंक के कारण फ्लोरेन्स गणतंत्र को त्यागकर शासन का अधिकार फिर से मेडिसी वंश को प्रदान कर दिया । इसके साथ ही मेक्यावेली के कूटनीतिक जीवन का अंत हो गया । मेडिसी के विरुद्ध षडयंत्र करने के अपराध में उसे कारावास हो गया किन्तु शुभचिन्तकों के प्रयास से एक ही वर्ष के बाद उसे स्वतंत्र कर दिया गया यद्यपि उसके सार्वजनिक व राजनीतिक जीवन पर प्रतिबन्ध लगा दिया गया । वह अपने ग्राम में अवकाश प्राप्त जीवन व्यतीत करने लगा और अवकाश का पूर्णरूपेण सदुपयोग करते हुए इसी काल में उसने अपने अनुभवों के आधार पर अपनी पुस्तकों की रचना की । 'प्रिंस' (Prince) और 'डिस्कॉर्सेज' (Discourses on Livy) उसकी महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं । मेक्यावेली ने स्वयं यह लिखा है कि वह दिन में अपने खेतों पर कार्य करता था और रात में अपने दरबारी परिधान पहनकर पुस्तकें लिखा करता था । 'प्रिंस' मेडिसी को समर्पित की गई और मेक्यावेली ने इसे स्वीकार किया है कि इस समर्पण का उद्देश्य मेडिसी को प्रसन्न करना है । १५२१ में उसे पुनः राजनीतिक जीवन में स्थान प्राप्त हुआ किन्तु १५२७ में उसकी मृत्यु हो गई ।

राजनीति और नैतिकता—राजनीति दर्शन के इतिहास में मेक्यावेली को आधुनिक युग का प्रथम वैज्ञानिक माना जाता है, क्योंकि उसने धर्म और नैतिकता से भ्रुक्ति दिलाकर राजनीति को स्वतंत्र विषय का रूप दिया । इस कार्य में मेक्यावेली का

अयास अरस्तू से अधिक सराहनीय कहा जा सकता है क्योंकि अरस्तू के विचारों पर नैतिकता का प्रभाव बराबर बना रहा। मेक्यावेली ने प्राचीन दर्शन से दो विचार अपनाये और उनकी व्याख्या इस रूप में की जिससे वह अपने निष्कर्षों का समर्थन कर सके। पहला सिद्धांत है राज्य को मानव जीवन की सर्वोच्च सस्था मानना। इस आधार पर उसने यह निष्कर्ष निकाला कि राज्य की सृष्टि मानव जीवन का सर्वोच्च ध्येय होना चाहिये तथा सृष्टि के लिये किये गये कार्य सभी प्रकार के बंधनों से मुक्त होने चाहिये। चर्च को राज्य के अधीन बतलाकर मेक्यावेली ने राज्य की सर्वोच्चता की पुनः स्थापना की। धार्मिक सस्थाओं के प्रभाव में न केवल शासक कमजोर हो गये थे बल्कि राजदर्शन का स्वतंत्र अस्तित्व ही समाप्त हो गया था। धर्म के इस प्रभाव से मुक्त न होने पर शायद राजदर्शन का आधुनिक रूप कभी विकसित न हो पाता। यूनानी लोग राज्य को सर्वोच्च सस्था इस रूप में नहीं मानते थे और न राज्य की सर्वोच्चता शासक को निरंकुश अधिकार प्रदान करती थी। दूसरा सिद्धांत है सभी व्यवहारों की प्रेरणा सुख की भावना है। इस आधार पर मेक्यावेली ने मानव स्वभाव की व्याख्या निपट स्वार्थी के रूप में की। विषय को वैज्ञानिक स्वरूप देने के लिये मेक्यावेली ने ऐतिहासिक अध्ययन पद्धति को भी ग्रहण किया है यद्यपि यह पद्धति शुद्ध रूप से वैज्ञानिक नहीं थी। ऐतिहासिक घटनाओं के विश्लेषण से उसने कोई निष्कर्ष नहीं निकाले बल्कि पूर्वमान्य सिद्धांतों का समर्थन करने के लिये इतिहास से अनुकूल उदाहरण प्रस्तुत किये हैं। मानव जीवन का मानसिक विश्लेषण और मनुष्य की राजनीतिक प्रेरणाओं की मनोवैज्ञानिक व्याख्या भी मेक्यावेली ने की। मानव स्वभाव का चित्रण अपूर्ण या एकांगी भले ही रहा हो किन्तु इस प्रणाली का प्रयोग ही उल्लेखनीय है क्योंकि आधुनिक अध्ययन प्रणाली में भी मानसिक क्रियाओं को सामाजिक ज्ञान का आधार माना गया है।

मेक्यावेली की रचनाओं में कल्पना और आदर्श का कोई स्थान नहीं है। किसी भी कूटनीतिज्ञ में कल्पना और आदर्श का कोई स्थान नहीं हो सकता क्योंकि वे अपने दैनिक कार्यों में इस बात का अनुभव करते हैं कि राज्यों के पारस्परिक संबंध छल-कपट और स्वार्थपरता पर आधारित हैं, शासकों की दृष्टि में मानव जीवन का कोई मूल्य नहीं है। सीजर बोर्जिया के संपर्क से भी मेक्यावेली ने यही सीखा कि शासक के जीवन में नैतिकता का कोई स्थान नहीं, शासन का एकमात्र आधार शक्ति है। वेलेन्टिनो का यह शासक अत्यन्त कुशल, शक्तिशाली और क्रूर था इसीलिये मेकसी का यह विचार है, "यदि मेक्यावेली में सीजर बोर्जिया से सम्पर्क के पहले कोई अद्भुत आदर्श थे, तो उसे

शीघ्र ही ऐसा अनुभव हुआ जो किसी मनुष्य के हृदय में आदर्शों के लिये कोई स्थान नहीं छोड़ता ।”

‘प्रिंस’ और ‘डिस्कोर्सेज’ में शासन के अलग-अलग सिद्धांतों का वर्णन किया गया है जिसके कारण यह भ्रम होता है कि मेक्यावेली के विचार स्वतः विरोधी हैं। वास्तविकता यह है कि दोनों पुस्तकों में विभिन्न परिस्थितियों में शासन कला का उल्लेख किया गया है। ‘डिस्कोर्सेज’ में वह गणतंत्र का वर्णन करता है और रोमन आदर्शों को स्वीकार करता है। गणतंत्र अधिक श्रेष्ठ शासन की व्यवस्था है किन्तु ‘प्रिंस’ में केवल एकतंत्र की ही व्याख्या की गई है। क्योंकि मेक्यावेली का यह विश्वास था कि समकालीन वातावरण में इटली को मगठित व शक्तिशाली बनाने के लिये कुशल राजतंत्र की आवश्यकता थी। अनेक कारणों से मेक्यावेली की ‘प्रिंस’ ही अधिक चर्चित है। इसी पुस्तक को कूटनीतिज्ञों और शासकों ने अपनाया और आलोचकों ने इसी पुस्तक की भर्त्सना की।

मानव कार्यों की मनोवैज्ञानिक मीमांसा करते हुए मेक्यावेली ने यह विचार अपनाया कि मनुष्य स्वार्थी है, निजी हिंनों की पूर्ति ही मनुष्य के सभी व्यक्तिगत और सामूहिक कार्यों की प्रेरणा है। जो मनुष्य के लिये सही है वह राज्य के लिये भी सही है; क्योंकि राज्य भी मनुष्यों द्वारा शासित होते हैं और शासकों में मानवीय गुण व अवगुण होना स्वाभाविक है। इस मनोविश्लेषण का यह अर्थ नहीं है कि मेक्यावेली मनुष्य से घृणा करता है, बल्कि इसका कारण यह है कि उसने मनुष्य का यही रूप अपने जीवन में देखा था। आदर्शवाद कितना भी आकर्षक क्यों न हो, जीवन में, और विशेषकर तात्कालिक समस्याओं के मुलभाने के लिये उसका कोई उपयोग नहीं है। मानव जीवन की दूसरी महत्वपूर्ण प्रेरणा भय है। मनुष्य में प्रेम जैसी कोई चीज नहीं है, प्रेम और आदर का आधार भय ही है। ‘भय विन प्रीत न होय’ के आधार पर राजा को शक्तिशाली होना चाहिये और हमेशा जनता को आनकित रखना चाहिये। प्रेम या आदर के कारण प्रजा शासक की आज्ञा का पालन नहीं करती बल्कि दंड के भय से। मेक्यावेली का यह विचार है कि प्रजा जिसका आदर करती है उसका उत्प्लंघन और विरोध कर सकती है किन्तु जिससे डरती है उसका विरोध नहीं कर सकती। शासक को कठोर तो होना चाहिये किन्तु कोई ऐसा कार्य नहीं करना चाहिये जिससे प्रजा के भौतिक स्वार्थों का विरोध हो। विशेष रूप में संपत्ति छीनने का प्रयत्न कभी नहीं करना चाहिये क्योंकि “मनुष्य अपने पिता की हत्या को भूल सकता है किन्तु संपत्ति के अपहरण को नहीं भूल सता (प्रिंस)।” शासन की सफलता के लिये मानव-स्वभाव के इन लक्षणों को ध्यान में रखना आवश्यक है। मानव स्वभाव का यह विश्लेषण विशेष रूप से

आधुनिक विद्यार्थी के लिये सही नहीं हैं। मनुष्य की परोपकारी भावनाओं की अवहेलना करना वास्तविकता से दूर है, तथा भय पर आधारित कोई भी राज्य स्थायी नहीं हो सकता इतिहास इस बात का प्रमाण है। ग्रीन का विचार ही सही दिखता है कि राज्य का आधार इच्छा होना चाहिये शक्ति नहीं। मेक्यावेली के कटु अनुभव और तात्कालिक आवश्यकता ही मानव स्वभाव के इस विश्लेषण का कारण है। परिस्थितिवश कठोर और निरंकुश एकतंत्र का समर्थन करना आवश्यक था जो मानव स्वभाव के इस काले चित्रण पर ही किया जा सकता था। टामस हाक्स ने भी इसी उद्देश्य के लिये इसी विश्लेषण का सहारा लिया। मेक्यावेली ने इस विश्लेषण को केवल सामयिक माना है और गणतंत्र की श्रेष्ठता को स्वीकार किया है। गणतंत्र में जनता का नैतिक स्तर ऊँचा होना चाहिये, किन्तु इटली में नैतिक पतन तीव्रता से हो रहा था और राष्ट्रीय एकीकरण भी आवश्यक था। ऐसी परिस्थिति में निरंकुश एकतंत्र ही एकमात्र उपाय था।

मेक्यावेली को काफी समय तक साहित्य में तिरस्कार और अपमान की दृष्टि से देखा गया, आज भी साधारण पाठक यही समझता है कि मेक्यावेली का दर्शन स्वार्थवाद और अवसरवाद का प्रतीक है। किन्तु उसने स्वार्थवाद को सामान्य व्यवहार के सिद्धांत के रूप में नहीं अपनाया है। किसी भी समाज के सभी नागरिक यदि स्वार्थी हो जायें तो समाज के बंधन अधिक स्थायी नहीं हो सकते। समाज के सदस्यों को नैतिक नियमों का पालन करना अनिवार्य है किन्तु यह बंधन शासकों पर नहीं लगाया जा सकता। वास्तविकता यह है कि उस समय सभी देशों के शासक अपने पारस्परिक व्यवहार में नैतिकता को कोई महत्व नहीं देते थे और अंतर्राष्ट्रीय संबंध किसी नियम से बंधे हुए नहीं थे। इसीलिये मेक्यावेली को नैतिकता के दो अलग-अलग मापदंड मानने पड़े। साधारण प्रजा को नैतिक नियमों का पालन अनिवार्य है अन्यथा अराजकता की संभावना बढ़ जाती है, राजाज्ञा का पालन अनिवार्य है। शासकों का व्यवहार किसी नियम से सीमित नहीं है, वह धर्म और नैतिकता से ऊपर है। मेक्यावेली ने यह सिद्धांत भी प्राचीन दर्शन से ग्रहण किया और उसका अर्थ अपने अनुकूल लगा लिया। रोमन युग में शासक को विधि का स्रोत और विधि से ऊपर माना जाता था, मेक्यावेली ने उसे नैतिक बंधनों से भी स्वतंत्र कर दिया। राजनीति को धार्मिक बंधनों से मुक्त करना इसलिये आवश्यक था कि इसके बिना इटालियन जाति का राष्ट्रीय संगठन संभव नहीं था। रोम का पोप इटली को विभाजित ही रखना चाहता था। फ्रांस और जर्मनी की नजरें इटली पर लगी हुई थीं और ये देश इटली की राजनीति में बड़ी दिलचस्पी ले रहे थे। मेक्यावेली ने इटली की कमजोरी के दो कारण माने हैं—राष्ट्र का विभाजित होना जिसके लिये पोष उत्तरदायी था और भृत्यजीवी सेना (Mercenary Troops)

जो धन के लिये लड़ती थी, राष्ट्र की रक्षा के लिये मरने-मिटने की भावना उनमें नहीं थी। इन कमजोरियों को दूर करने के लिये मेक्यावेली ने संपूर्ण इटली का एक शक्तिशाली शासक के अधीन संगठित होना आवश्यक माना और कुशल शासक के आचरण की व्याख्या की। शासक के लिये ध्येय ही महत्वपूर्ण है, साधनों का महत्व नहीं है। साध्य अपने-आप में पूर्ण है, साधनों का औचित्य साध्य में है। राज्य की सुरक्षा के लिये सभी साधन उचित हैं, नैतिक-अनैतिक का कोई भेद नहीं है। राज्य की सुरक्षा के लिये छल-कपट, हिंसा, भूठ सभी का सहारा लिया जा सकता है। शासक पर धर्म का भी कोई बंधन नहीं है और मध्यकालीन धारा को तोड़कर मेक्यावेली यह मानता है कि चर्च भी राज्य के अधीन है। धार्मिक संस्थाओं का पतन शुरू हो गया था और उसका यह विश्वास था कि मनुष्य के पतन के लिये धार्मिक संस्थाएँ उत्तरदायी थीं। किन्तु मेक्यावेली का यह ध्येय कभी नहीं रहा कि धार्मिक संस्थाओं को समाप्त कर दिया जाय। वह न तो धर्म का विरोधी था न नैतिकता का, बल्कि केवल शासक को इन बंधनों से मुक्ति दिलाना चाहता था। इसीलिये यह कहा जाता है कि मेक्यावेली अनैतिक नहीं नैतिकताविहीन था, अधार्मिक नहीं धर्महीन था। (He was not unmoral but immoral, not irreligious but unreligious) इन विचारों के कारण ही मेक्यावेली की इतनी भर्त्सना की गई है किन्तु यह एक सत्य है कि कूटनीति में इन बातों का अनुगमन सदियों से हो रहा था और मेक्यावेली राजशास्त्री होने की अपेक्षा कूटनीतिज्ञ अधिक था और वह एक गंभीर देशप्रेमी था। जैसा कि मेक्सी ने लिखा है, उसमें “इस नैतिक छद्म के प्रति कोई धैर्य नहीं था, न ही सत्य का कोई भय था।” जब उसने देखा कि राजनीतिक ध्येय की पूर्ति में नैतिकता बाधक है और अन्य राज्य नैतिकता का उपयोग केवल एक छद्म के रूप में कर रहे हैं तो उसने इस आवरण को त्याग दिया। धार्मिक कमजोरियों का उल्लेख करते हुए मेक्यावेली लिखता है, “हमारा धर्म विनम्रता, निम्नता और लौकिक वस्तुओं के प्रति धृणा में ही सुख का स्थान मानती है.....मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि इन सिद्धांतों ने मनुष्य को कमजोर बना दिया है और उन्हें अनाचारियों का शिकार बना दिया है; जो उनपर सफलतापूर्वक नियंत्रण कर सकते हैं क्योंकि मनुष्यों का विशाल समूह स्वर्ग प्राप्त करने के लिये अत्याचार का विरोध करने की अपेक्षा सहन करना चाहते हैं।” मेक्यावेली के सामने भविष्य विल्कुल स्पष्ट था। इटली या तो नैतिकता की सीमा में संकुचित रहे और यूरोप की विस्तारवादी शक्तियों को आक्रमण के लिये लालायित करे अथवा नैतिक बंधनों को त्याग, राष्ट्रीय शक्तियों को केन्द्रीयकरण करके वह स्वयं विस्तारवादी स्पर्धा में शामिल हो जाय। इस स्पर्धा में शामिल होने के लिये राजनीतिक व कूटनीतिक क्षेत्र में धर्म और नैतिकता के बंधन

त्यागना होंगे। मेक्यावेली का यह अर्थ नहीं था कि राज्य का प्रत्येक अनैतिक कार्य उचित है बल्कि वह केवल यह कहना चाहता था कि राजनीतिक कार्यों का औचित्य उद्देश्य की प्राप्ति से निर्धारित किया जाना चाहिये। जो कार्य राज्य की सुरक्षा के लिये आवश्यक है वह उचित है, चाहे व्यक्तिगत नैतिकता का मापदंड कुछ भी कहे।

शासक को निर्देश :— 'प्रिस' के अध्ययन में सबसे खेदजनक बात शासक को दिये गये निर्देश है जिनके कारण राजनीतिज्ञों के प्रति घृणा उत्पन्न होती है। अच्छे शासक को क्या करना चाहिये क्या नहीं इन्हीं बातों से 'प्रिस' के पृष्ठ भरे हुये हैं। अच्छे शासक का अर्थ लोकप्रिय या जनहितकारी शासक नहीं है बल्कि ऐसा शक्तिशाली शासक जो राज्य को संगठित रख सके और राज्य की सुरक्षा कर सके। इसी उद्देश्य से शासक के निरंकुश अधिकार प्रदान किये गये, वह अपने कार्यों के लिये किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं है और शासक के अलावा अन्य कोई व्यक्ति इस बात का निर्णय नहीं कर सकता कि राज्य के अस्तित्व के लिये क्या आवश्यक है, क्या नहीं। आज हमें यह विचार अत्यंत हास्यास्पद और हानिकारक दिखाई देता है किन्तु यदि कूटनीतिक प्रयासों और क्रियाओं का विश्लेषण किया जाय तो आज भी ऐसे उदाहरण मिलते हैं जहाँ राजनीतिज्ञों ने राज्य की सुरक्षा के लिये नैतिकता को त्याग दिया और हम उन कार्यों की प्रशंसा करते हैं। जब तक अंतर्राष्ट्रीय युद्धों की संभावना बनी है राज्यों को नैतिक बन्धनों में बाधना संभव नहीं दिखता। राज्यों को नैतिक बन्धनों से मुक्त करने का विचार साम्राज्यवाद की अनोखी देन है और मेक्यावेली का युग साम्राज्यवाद का आरम्भ था।

अच्छा शासक वह है जो अपनी गलतियों को छिपाना जानता है और उनका प्रयोग अपने लाभ के लिये कर सकता है। त्रुटि एक मानवीय लक्षण है और शासक देवता नहीं है। जहाँ तक संभव हो शासक को कोई अनुचित कार्य नहीं करना चाहिये, किन्तु जब ऐसा कोई कार्य हो जावे तो उसके लिये दुखी होने के बजाय उसे यह दर्शाने का प्रयत्न करना चाहिये कि वह कार्य वास्तव में राज्य के हित में था। राज्य की रक्षा के लिये उसे ऐसे अनेक कार्य करना पड़ते हैं जो प्रशंसनीय नहीं हैं। मेक्यावेली लिखता है, "कुछ बातें जो सद्गुण के समान दिखती हैं, व्यवहार में शासक के लिये घातक हैं, जबकि कुछ और बातें जो दुर्गुण के समान दिखती हैं। उसे सुरक्षा और उन्नति प्रदान करती हैं।" सार्वजनिक जीवन में शासक को समाज का वातावरण और प्रजा की रुचि देखकर कार्य करना चाहिये। जनमत मितव्यता का समर्थक है या उदारता का इसके

अनुसार उसे स्वयं कम या अधिक खर्चीला होना चाहिये । किसी के विश्वास को बनाये रखना केवल उसी समय तक उचित है जब तक राज्य के हित में है, राज्य की रक्षा के लिये विश्वासघात भी किया जा सकता है । इस संबंध में 'प्रिंस' में लिखा गया है, "हर व्यक्ति इसे स्वीकार करता है कि शासक के द्वारा विश्वास का पालन तथा कपट को त्याग चरित्र की दृढ़ता बनाये रखना कितना प्रशंसनीय है । किन्तु हमारा अनुभव यह है कि जिन शासकों ने महान् कार्य किये हैं वे विश्वास के पात्र कम रहे हैं और उन्हें मनुष्य की बुद्धि की चालाकी के द्वारा छलने का ज्ञान रहा है ।" प्रत्येक शासक एक दूसरे को छलने की कोशिश करता है और जो छलता नहीं वह छला जाता है । शासक को यह बात भी ध्यान में रखना चाहिये कि वह इन कार्यों के कारण प्रजा की घृणा का पात्र न बन जाय ; इसलिये अपने प्रकट रूप में उसे सदाचारी होना चाहिये, ... "इसलिये शासक में सभी सदगुणों का होना अनावश्यक है, किन्तु यह दर्शना आवश्यक है कि उसमें सभी सदगुण हैं । और मैं यह कहने का साहस करूंगा कि इनका (सदगुणों का) होना और पालन करना हानिकारक है किन्तु इन्हे दर्शना लाभदायक है । प्रत्यक्ष में कृपालु, विश्वसनीय, मानवीय, धार्मिक दिखना किन्तु आवश्यकता पड़ने पर इनके विपरीत बनने के लिये मानसिक रूप से तैयार रहना आवश्यक है ।" इसी सम्बन्ध में एक अन्य स्थान पर मेक्यावेली लिखता है, "देखते सब लोग हैं, समझते बहुत कम हैं । आप कैसे देखते हैं यह सभी देखते हैं किन्तु आप वास्तव में क्या है यह कुछ लोग ही जानते हैं और यह थोड़े से लोग उस समूह के विरोध का साहस नहीं कर सकते जिसके पीछे शासक की शक्ति है ।" इतिहास से कई सफल शासकों का उदाहरण देकर इस तर्क का समर्थन किया गया है । आगे चलकर मेक्यावेली इस बात पर भी विचार करता है कि शासक को प्रजा का प्रेम प्राप्त करना चाहिये या उन्हें भयभीत करना चाहिये । यदि कोई राजा दोनों प्राप्त कर सकता है तो अच्छा है किन्तु दोनों एक साथ बहुत कम संभव है । दोनों में से भय पर आधारित राज्य अधिक स्थिर होगा क्योंकि शासक के प्रति प्रेम होने पर भी प्रजा किसी कारण से या किसी के बहकाने से विद्रोह कर सकती है । हम जिसका आदर करते हैं उसका विरोध करने का साहस हो सकता है किन्तु जिसकी शक्ति से डरते हैं उसका विरोध करने का साहस बड़ी मुश्किल से होता है । इसके अतिरिक्त यह बात भी ध्यान में रखने योग्य है कि मनुष्य प्रेम अपनी इच्छा से करता है जिसके लिये राजा प्रजा को बाध्य नहीं कर सकता किन्तु प्रजा को आतंकित रखना उसकी शक्ति में है । इस सम्बन्ध में मेक्यावेली शासक को एक चेतावनी देता है कि उसे शक्ति का प्रयोग करते हुए भी जनता की घृणा से बचने का प्रयत्न करना चाहिये । घृणा के बिना

भयभीत करनेवाला शासक अधिक स्थायी होगा। घृणा से बचने के लिये यह आवश्यक है कि शासक प्रजा की संपत्ति और स्त्रियों के प्रति अनुचित व्यवहार न करे। विरोध की संभावना उस समय तक पैदा नहीं होती जब तक दो हित आपस में न टकरायें और सामान्य जनता के मूल हित उनकी संपत्ति और कुटुम्ब हैं। शासक को खुशामदी लोगों से भी दूर रहना चाहिये क्योंकि इनके प्रभाव में उसका निर्णय गलत हो सकता है। उसे केवल कुछ चुने हुए बुद्धिमान परामर्शदाता रखना चाहिये जो स्थिति का सही ज्ञान कराये। यह व्यक्ति हमेशा सही परामर्श दें इसके लिये यह आवश्यक है कि वह सत्य बोलने वाले सलाहकारों को पारितोषिक दें और सत्य छिपाने-वालों पर क्रोध प्रगट करे। यह बात स्मरणीय है कि मेक्यावेली खुशामदी लोगों का विरोध करता है किन्तु पुस्तक का समर्पण शासक को प्रसन्न करने के लिये उसी के प्रति करता है। हर नागरिक की बात राजा स्वयं सुने यह भी उचित नहीं है, ऐसा करने से उसका भय कम हो जाता है। कुलीन और दरिद्र दोनों वर्गों को मनुष्ट रखना भी आवश्यक है; वह “कुलीन वर्ग को निराशा का शिकार न होने दे और प्रजा को असंतोष का।” इन सभी बातों को ध्यान में रखते हुए शासक प्रजा से अपने अवगुण छिपा सकता है। अंत में यह भी आवश्यक है कि, “अन्याय और ईर्ष्या की बातें शासक को अपने अधिकारियों पर सौंप देना चाहिये और कृपा तथा सम्मान के कार्य उसे स्वयं करना चाहिये। असंतोष के प्रसार को रोकने के लिये यह भी आवश्यक है कि प्रजा का ध्यान हमेशा विदेशी युद्ध के प्रति लगाये रहे। सैनिक शक्ति और निपुणता बनाये रखने के लिये समय-समय पर युद्ध करते रहना भी आवश्यक है।

शासक में मनुष्य और पशु दोनों की तरह कार्य करने की शक्ति होनी चाहिये। कार्य करने के दो संभव तरीके होते हैं विधि और शक्ति, पहला मनुष्यों के लिये और दूसरा पशु के लिये। जहाँ पहला सफल नहीं होता दूसरे तरीके को अपनाना आवश्यक हो जाता है। इस तर्क का समर्थन मेक्यावेली ने प्राचीन साहित्य से किया है जिसमें एकिलीज (Achilles) और अन्य युवराजी को ‘किरान दि सेंटर’ (Chiron the Centaur) के प्रशिक्षण में रखा गया था जो अर्धपशु और अर्धमानव था। राजा में सिंह और लोमड़ी की शक्तियों का मिश्रण होना चाहिये ताकि वह लोमड़ी की बुद्धि से अपने विरुद्ध फैलाये गये जाल को पहचान सके और सिंह की शक्ति से अपने विरोधी भेडियों का अंत कर सके। राजनीतिक उद्देश्य के लिये शक्ति और चालाकी दोनों आवश्यक हैं और वाछनीय भी। जंगल में वही सुरक्षित है जिसमें सामर्थ्य है, सिंह अपनी शक्ति से और लोमड़ी अपनी चालाकी से सुरक्षित है। राज्यों के पारस्परिक संबंधों के कोई निश्चित नियम न होने से उन पर यह प्राकृतिक नियम

ही लागू होता है । जहाँ साम्राज्यवादी और विस्तारवादी शक्तियाँ कमजोर राज्यों पर गिद्ध दृष्टि लगाये हो, किसी तीसरे माध्यम से सुरक्षा सभव नहीं है । अपने कूटनीतिक जीवन में उसने अनेक अवसरों पर यह प्रमाण पाया होगा कि शक्ति के अलावा कूटनीति से भी अनेक कार्य किये जा सकते हैं ।

विस्तारवाद—‘प्रिंस’ का दूसरा महत्वपूर्ण अनुदाय युद्ध का सिद्धांत है । युद्ध न केवल उचित और आवश्यक है बल्कि राज्य की रक्षा का एकमात्र उपाय है । सुरक्षा का सबसे अधिक भय यूरोप की विस्तारवादी शक्तियों से था और फ्रांस जर्मनी और स्पेन की विस्तार करने की स्पर्धा में इटली ही सबसे पहला शिकार दिखाई दे रहा था । इस स्पर्धा में दो बातें स्पष्ट थी, प्रथम जो राज्य शक्तिशाली नहीं है उनकी सुरक्षा खतरे में है, दूसरी स्पर्धा में जो पीछे रह गया उसका अस्तित्व भी सुरक्षित नहीं । राज्यों की आपसी स्पर्धा में योग्यतम के अस्तित्व का ही नियम चल रहा था अतः जो योग्य और शक्तिशाली नहीं है उनका विनाश निकट है । इटली न तो सशक्त था न विस्तारवादी इसलिये मेक्यावेली ने इटली को इसी मार्ग पर बढ़ने की सलाह दी । बलवान बनने के लिये संपूर्ण राष्ट्रजाति का एक शक्तिशाली राजा के अधीन संगठित होना आवश्यक था और दूसरी कमजोरी का उपाय विस्तारवाद ही है । लोहे को लोहा ही काटता है । विस्तारवाद से बचने के लिये स्वयं विस्तारवादी होना आवश्यक है इस स्पर्धा में केवल दो ही विकल्प हैं, विस्तार करो या नष्ट हो जाओ (Expand or perish) । सभी साम्राज्यवादी शक्तियाँ निरंतर विस्तार के द्वारा अपनी शक्ति में वृद्धि कर रही थी ऐसी स्थिति में एक निश्चित समय पर शक्तिशाली हो जाना पर्याप्त नहीं है बल्कि दौड़ में आगे बढ़ने रहना जरूरी है । जो राज्य अपनी शक्तियों का विस्तार रोक देगा वह प्रतियोगिता में पीछे रह जायगा । आज भी युद्ध के मैदान में यह माना जाता है कि हमारे ऊपर आक्रमण ही रक्षा का सबसे अच्छा उपाय है । इससे पहले कि हमारे ऊपर आक्रमण हो हमें स्वयं आघात कर देना चाहिये । विस्तारवाद के लिये यह नियम अत्यन्त आवश्यक है । विस्तारवाद का कोई अंत नहीं है क्योंकि शक्ति की कोई सीमा नहीं है ।

विस्तार के साथ-साथ उसने साम्राज्य की सुरक्षा के उपाय भी बतलाये हैं । साम्राज्य की स्थायी बनाने के लिये यह आवश्यक है कि विजित प्रदेश में विजयी शासक का विरोध न बढ़े । जीते हुये प्रदेश में शक्तिशाली और कठोर शासन की स्थापना करनी चाहिये । तथा जिन वर्गों से विरोध की संभावना हो उन्हें सबसे पहले समाप्त कर देना चाहिये । प्राचीन परंपराएँ और सस्थाएँ यदि शासक के अनुकूल नहीं हैं तो उनसे परिवर्तन कर देना चाहिये । प्रजा के सामने हमेशा पुरानी शासन व्यवस्था की कमजोरियों स्पष्ट की जावें और नये शासक की प्रशंसा की जाय जिससे विजित

देश की प्रजा की यह अनुभव हो कि शासन का परिवर्तन उनके लाभ के लिये ही हुआ है। साम्राज्य का विस्तार ऐसे प्रदेश में करना चाहिये जिनकी भाषा शासक स्वयं जानता हो, यदि नहीं जानता तो उसे शीघ्र ही सीख लेना चाहिये। विजय के उपरांत कुछ समय के लिये राजा को स्वयं विजित प्रदेश में रहना चाहिये और अपने देश की प्रजा को इस नये प्रदेश में जाकर बसने के लिये प्रोत्साहन देना चाहिये।

युद्ध और मरुत्ता के दृष्टिकोण से दूसरा महत्वपूर्ण प्रश्न अच्छी सेना का है। इटली के अधिकांश राज्यों में भृत्यजीवी सेना थी। यह व्यवसायिक सैनिक दूसरे देशों से बुलाये जाते थे इसलिये ये सैनिक केवल आर्थिक लाभ के लिये ही लड़ते थे, देश की सुरक्षा और राष्ट्रीय गौरव के लिये प्राणों की आहुति देने की भावना इनमें नहीं होती थी क्योंकि वह उनकी मातृभूमि नहीं थी। प्राणों का सकट होने पर ये सैनिक लड़ाई के मैदान से भाग जाते थे, मेक्यावेली के राष्ट्रीय सेना के निर्माण का समर्थन किया जो अपनी मातृभूमि के लिये सब कुछ बलिदान करने के लिये तैयार हो। विस्तारवाद की यह नीति आंतरिक शांति में भी सहायक है। नये-नये साहसी आक्रमणों के द्वारा राजा अपनी प्रजा का ध्यान आकर्षित करता है, उनके मस्तिष्क को अपने बल और गौरव से प्रभावित करता है तथा उनके मस्तिष्क को बाह्य समस्याओं में हमेशा व्यस्त रखता है। प्रजा वही सोचती है कि उनके शासक का अगला कार्य क्या होगा और उसके शासक के विरुद्ध षडयंत्र करने का अवसर नहीं मिलता। अंतर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वह तटस्थता की नीति का विरोध करता। तटस्थता के कारण हम दोनों पक्षों का समर्थन खो देते हैं, विजेता राज्य में हमें कुछ लाभ नहीं मिलता और विजित राज्य कभी हमारे ऊपर विश्वास नहीं करता। तटस्थ राज्य को सभी संदेह की दृष्टि से देखते हैं इसलिये शासक को निडर होकर स्पष्ट घोषणा करना चाहिये कि वह किसके पक्ष में है।

‘प्रिस’ मेक्यावेली के विचारों का केवल एक ही स्वरूप प्रस्तुत करती है। इस पुस्तक के कारण उसका नाम एकतंत्र के समर्थकों में गिना जाने लगा है किन्तु ‘डिस्कॉर्सेज’ में उसने गणतंत्र का समर्थन किया है। तुलनात्मक रूप से गणतंत्र अधिक अच्छा शासन है किन्तु हर व्यवस्था अनुकूल वातावरण में ही सफल हो सकती है। गणतंत्र की सफलता के लिये आर्थिक समानता उच्च नैतिक स्तर और उत्तरदायित्व की भावना जनसमूह में होना चाहिये अन्यथा थोड़े से स्वार्थी लोग जनता को भ्रमित करके अपने स्वार्थों की पूर्ति करने लगेंगे। समकालीन इटली में इन सभी गुणों का अभाव था इसलिये मेक्यावेली कहता है, “जहाँ जनसमूह इतना भ्रष्ट हो कि कानून का नियंत्रण निरर्थक होता है, कोई श्रेष्ठ शक्ति की स्थापना करना आवश्यक हो जाता है।”

जो पूर्ण और निरंकुश राजकीय शक्ति से शक्तिशाली लोगों के भ्रष्टाचार को सीमित कर सके।" 'डिस्कोर्सेज' का यह कथन 'प्रिंस' की आवश्यकता का प्रमाण है। भ्रष्टाचार का उल्लेख करते हुए वह कहता है कि शक्तिशाली शासक ही भ्रष्ट प्रजा को संयत रख सकता है। भ्रष्टाचार फ्रांस और स्पेन में भी था "किन्तु यदि वहाँ इतनी अव्यवस्था और गड़बड़ी नहीं दिखती जितनी इटली में है" तो यह वहाँ की प्रजा की अच्छाईयों के कारण नहीं बल्कि इसलिये कि इन दोनों (देशों) में एक राजा है जो उन्हें संगठित रखता है।" नैतिकता के संबंध में भी 'डिस्कोर्सेज' में यही विचार व्यक्त किये गये हैं। राजनीति कार्यों का निर्णय परिणाम के आधार पर ही किया जा सकता है। रोमन इतिहास से रोमुलस (Romulus) द्वारा अपने भाई की हत्या का प्रसंग प्रस्तुत करते हुए मेक्यावेली कहता है कि इस कार्य का परिणाम राज्य के हित में था इसलिये यह कार्य निन्दनीय नहीं है। इस पुस्तक में मेक्यावेली ने रोमन गणतंत्र को आदर्श माना है। रोमन समाज में नैतिक सद्गुण गणतंत्र के अनुकूल थे इसीलिये गणतंत्र के माध्यम से भी रोम अपने युग में शक्तिशाली राज्य बन सका। गणतंत्र का सबसे महत्वपूर्ण गुण है विचारों के आदान-प्रदान की सुविधा। रोम पैट्रीशियन (Patricien) और प्लेबियन (Plebian) वर्गों के विवाद गणतंत्र की सफलता के कारण है। सफलता का दूसरा महत्वपूर्ण कारण है विधि द्वारा सीमित शासन। रोम की प्रगति कुशल और शक्तिशाली शासकों के निर्देशन में हुई जो अपनी महान् शक्ति को विधि की सीमाओं में सीमित रखना जानते थे और शासन में अनेक लोगों को हिस्सा दिया गया था। यह बात मान्य है कि जिस शासन में हिस्सा लेने का अवसर अनेक लोगों को दिया जायगा वह अधिक स्थायी होगा। राजतंत्र में भी मेक्यावेली पैतृक की अपेक्षा निर्वाचित राजतंत्र को अधिक अच्छा समझता है। 'डिस्कोर्सेज' में विधि का वर्णन भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। एक ओर विधि समाज के अवगुणों को दूर करने का एकमात्र साधन है। भ्रष्टाचार और अनाचार को नैतिक और सामाजिक मुद्धार के द्वारा नहीं बल्कि विधि निर्माण के द्वारा ही दूर किया जा सकता है। दूसरी ओर विधि स्वयं विधायक को भी सीमित करती है। नैतिक नियमों से स्वतंत्र होते हुए भी शासक को अपनी ही बनाई विधि का पालन करना चाहिये और प्रजा के कुटुम्ब व सम्पत्ति के अधिकारों में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। गणतंत्र में राजनीतिक स्वतंत्रता अत्यन्त लाभदायक है। इसके कारण शासन के दोष भी दूर होते हैं समाज के सभी वर्ग सन्तुष्ट भी रहते हैं व समाज युद्ध के लिये भी तैयार रहता है। एक अजीब तर्क के द्वारा मेक्यावेली यह कहता है कि विशाल समूह को युद्ध के लिये तैयार को उन्हें क्रांति का अधिकार देना आवश्यक है। दोनों पुस्तकों का निष्कर्ष निकलता है कि जहाँ संभव है वहाँ गणतंत्र ही श्रेष्ठ शासन

है अन्यथा रानतंत्र के द्वारा ही सामाजिक अवगुण दूर किये जाने चाहिये । यह निश्चित है कि मेक्यावेली कुलीनतंत्र का घोर विरोधी था ।

मेक्यावेली का सही मूल्यांकन राजदर्शन का एक अत्यन्त जटिल प्रश्न रहा है । जितना तिरस्कार, अपमान और भर्त्सना मेक्यावेली की की गई है शायद ही किसी विचारक की हुई हो । साहित्य और राजनीति में मेक्यावेली का जो विरोध हुआ है उसका प्रधान कारण सामान्य भौतिकता ही रहा है । नैतिकता को सैद्धांतिक प्रधानता देने वाले मनुष्यों ने स्वाभाविक रूप से इन अनैतिक या नैतिकता विहीन विचारों का निरादर किया । मेक्यावेली को अनैतिक और अधार्मिक कहा गया । व्यावहारिक राजनीति (Real politik) का जो सदेश मेक्यावेली ने अपने शासक को दिया उसके कारण उसका नाम छल, कपट, हिंसा और अनैतिकता का प्रतीक हो गया । यूरोपीय साहित्य में किसी पात्र की निन्दा या भर्त्सना करने के लिये मेक्यावेलियन (Machiavellian) कहना ही पर्याप्त था । खलनायकों के लिये प्रायः इस संवोधन का प्रयोग हुआ है । मेक्यावेली का यह मूल्यांकन पिछली शताब्दी तक चलता रहा किन्तु वर्तमान शताब्दी में पुनः मूल्यांकन हुआ । आज के युग में भयंकर युद्ध के वातावरण से त्रस्त नेताओं ने मेक्यावेली के विचारों में राह खोजी; महत्वाकांक्षी शासकों ने 'प्रेस' में विशाल सामग्री प्राप्त की । यह कहा जाता है कि मसोलिनी (Mussolini) ने अपने स्नातकोत्तर शोध उपाधि (Ph.D.) के लिये 'प्रेस' पर कार्य किया था और हिटलर इस पुस्तक को सदैव अपने निकट रखता था । आज के कूटनीतिक संबंधों का विश्लेषण हमें इसी निष्कर्ष पर ले जाता है कि मेक्यावेली ने जो कुछ भी कहा वह निन्दनीय भले हो लेकिन अभी तक त्यागा नहीं गया ।

वास्तविकता यह है कि मेक्यावेली के विचार एक विशेष राजनीतिक वातावरण से संबंध रखते हैं ; यह वातावरण है—अंतर्राष्ट्रीय युद्ध और असुरक्षा का वातावरण । समकालीन इटली जिन परिस्थितियों से गुजर रहा था वे ऐसे विचारों को ही जन्म दे सकती थी । मेक्यावेली न तो स्वयं अनैतिक था न अनैतिकता का समर्थक था, यदि उसका कोई दोष है तो केवल यह कि वह यथार्थवादी और स्पष्टतावादी राष्ट्रभक्त था । इटली के सम्मुख कोई दूसरा विकल्प नहीं था और केवल इस संकट से देश को मुक्त करना ही मेक्यावेली का ध्येय था । वह किसी स्थायी सिद्धांत का निर्माण नहीं करना चाहता था इसीलिये डनिंग ने उसे 'अपने समय का शिशु' कहा है । उसका संबंध केवल समकालीन इटली से था । इतिहास के अनेक उदाहरण प्रस्तुत किये गये हैं किन्तु राजनीति का ऐतिहासिक अबलोकन उसने कभी नहीं करना चाहा । पूर्वनिश्चित विचारों की पुष्टि करने के लिये ही यूनान और रोम के इतिहास से उदाहरण लिये गये हैं । मध्य-

कालीन विचार पद्धति से एकाएक संबंध विच्छेद भी यह दर्शाता है कि भूतकाल से उसका विशेष संबंध नहीं था। ऐतिहासिक उदाहरणों का एकमात्र उद्देश्य है राजनीतिक व्यवहार के कुछ नियमों का समर्थन करना। मेकसी के अनुसार 'प्रिस' के "इन छब्बीस अध्यायों में सुदृढ़ सिद्धांतों, शुष्क कल्पनाओं और जटिल विचारधाराओं का कोई स्थान नहीं है, वरन् केवल अनुभव से प्राप्त और परीक्षित व्यावहारिक नियम, जो नित्य की प्रयोगशाला में प्रचुर मात्रा में परीक्षित किये जा चुके हैं।" आनेवाले युग के लिये भी मेक्यावेली कोई स्थायी महत्व के विचार नहीं छोड़ गया। उसने अपने युग में भी केवल उन समस्याओं की ओर ध्यान दिया जिनका सामना इटली को करना पड़ रहा था। ये समस्याएँ उस युग में भी सर्वव्यापी नहीं थीं इसीलिये उसे समय और काल की सीमा से सीमित (Narrowly dated and narrowly local) माना जाता है। किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि मेक्यावेली का प्रभाव अपने ही युग तक सीमित था। आनेवाले वर्षों में भले ही उसका अपमान किया गया हो किन्तु जैसे ही उसके जीवन की परिस्थितियाँ बीसवीं सदी में उत्पन्न हुईं राजनीतिज्ञों ने फिर से उसके विचारों की शरण ली।

मेक्यावेली के सिद्धांत में कुछ कमजोरियाँ अवश्य पाई जाती हैं। मानव प्रकृति का उसने गलत विश्लेषण किया है। मनुष्य को स्वार्थ और भय से प्रेरित नहीं माना जा सकता। अपने हितों की पूर्ति, आत्मसंतोष या मुख सबको प्रिय होता है, शासक को राजा का पालन भी अधिकांश लोग करते हैं किन्तु इन बातों से यह निष्कर्ष नहीं निकाले जा सकते कि मनुष्य या तो स्वार्थ के लिये कार्य करता है या भय के अधीन। यह व्याख्या सरल और शान्त सामाजिक जीवन के लिये अत्यंत घातक है। परमार्थ की भावना भी मनुष्य में उतनी ही स्वाभाविक है जितनी स्वार्थ की और मनुष्य सभी कानूनों का पालन केवल पुलिस के भय के कारण नहीं करता है। इसी प्रकार शक्तिशाली राज्य का निर्माण करने के लिये शासक को इतना निरंकुश बना देना भी उचित नहीं है। सिंह और लोमड़ी का मिश्रण अंतर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भले ही सफल रहा हो किन्तु आंतरिक शासन में इससे कोई स्थायी लाभ नहीं हो सकता। कोई भी शासक अपनी प्रजा के साथ अधिक समय तक कष्ट नहीं कर सकता और इस व्याख्या में राज्य और नागरिक के उचित संबंधों का चित्रण भी नहीं होता। साम्राज्यवाद सबंधी विचार भी घुटिपूर्ण और हानिकारक है। विस्तारवादी प्रतिस्पर्धा में न तो शांति ही प्राप्त की जा सकती है, न मानव जाति का विकास। दो महायुद्धों के बीच भले ही मेक्यावेली के विचारों की लोकप्रियता बढ़ गई हो किन्तु आज फिर यह स्पष्ट हो गया है कि साम्राज्यवाद, युद्ध और हिंसा मानव जाति के विकास के लिये अत्यंत घातक है। आज स्थायी शांति के नये-नये मार्ग इसीलिये खोजे जा रहे हैं।

अध्याय ११

वर्तमान युग का आरंभ

(Beginning of the Modern Period)

धर्मसुधार आन्दोलन (Reformation)—सोलहवीं शताब्दी के राज-
दर्शन का इतिहास बहुत ही छिन्न-भिन्न है। यह विच्छिन्नता युग अखिलतन्त्र का प्रतीक है।
पिछली मान्यतायें समाप्त हो रही थी और नये विश्वासों का उदय हो रहा था। संपूर्ण
ईसाई जगत् में हलचल मची हुई थी और धार्मिक सुधार यूरोप की सर्वप्रथम समस्या
थी। धर्मसुधार का यह आन्दोलन न केवल धार्मिक बल्कि यूरोपीय सम्यता के इतिहास
में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखता है। प्रोटेस्टेंट (Protestant) सुधारकों ने चर्च की
व्यवस्था में सुधार करने के लिये राजा का सहयोग लेने का प्रयत्न किया और चर्च
के विरुद्ध राजनीतिक शक्ति की श्रेष्ठता के सिद्धांत को स्वीकार किया। चर्च और
राज्य के संबंधों पर विभिन्न देशों में अलग-अलग विचार प्रचलित थे। चर्च की व्यवस्था
टूट रही थी और पोप का प्रभाव समाप्त हो रहा था। ऐसे अवसर पर धार्मिक विश्वासों
की रक्षा और धार्मिक एकता बनाये रखने का भार गणकों पर आ गया। उन्हें केवल
धार्मिक क्षेत्र में हस्तक्षेप करने का ही अवसर नहीं मिला बल्कि अपने अधिकारों को
धार्मिक आधार प्रदान करने का अवसर मिला। प्रोटेस्टेंट सुधारकों ने राजा के देवी
अधिकारों के सिद्धांत को प्रोत्साहन दिया। चर्च के सुधार के लिये फ्रांस, जर्मनी और
इंग्लैंड में शासकों का सहयोग स्पष्ट रूप से लिया गया। मेवाइन लिखते हैं, “कोई
भी पराजित हुआ ही, विजय राजा की हुई, और निरंकुश राजतन्त्र, जिसका निर्माण
सुधारवाद ने नहीं हुआ इसमें (सुधारवाद) राजनीतिक नाम प्राप्त करने
वाणी प्रमुख शक्ति थी।” यूरोप का आर्थिक विकास भी इसी ओर ले जा रहा था।
नये व्यवसायी वर्ग के लिये निश्चित और शक्तिशाली राजनीतिक शक्ति का होना
लाभदायक था। इन कारणों से यूरोप में राष्ट्रीयता के आवार पर अनेक शक्तिशाली
राजतंत्रों की स्थापना हुई और फ्रांस, स्पेन, जर्मनी और इंग्लैंड के शासक अपने
विस्तार के लिये शक्तियों का मंचय और विकास कर रहे थे। प्रोटेस्टेंट सुधारों के
परिणाम स्वरूप दो विरोधी विचारों का प्रचारक हुआ राजाओं का देवी अधिकार
और राज्य का आधार जन-स्वीकृति या जनसत्ता। यद्यपि संविदावाद का स्पष्ट दर्शन

कही नहीं हुआ लेकिन उसकी पूर्ण सामग्री इस आन्दोलन में प्रस्तुत की गई। निरंकुश शासन के विरोध में जनता के प्राकृतिक अधिकारों का भी उल्लेख किया गया।

सुधारवाद का आरंभ जर्मनी में मार्टिन लूथर के प्रयासों से माना जाता है। वितेनबर्ग (Wittenberg) विश्वविद्यालय के इस धर्मशास्त्र के अध्यापक ने संपूर्ण ईसाई जगत में हलचल मचा दी जब १५१७ में उसने चर्च के द्वार पर अपनी '९५ थीसिस' चिपकाई। जब पोप ने लूथर के विचारों को दबाने का प्रयत्न किया और १५२० में उसे चर्च से बहिष्कृत कर दिया गया किन्तु उसने पोप और धार्मिक सत्ता के विरुद्ध अपना प्रचार जारी रखा और अनेक पुस्तकों की रचना की। लूथर ने शांति पूर्वक शासक की आज्ञा पालन का समर्थन किया किन्तु धार्मिक विश्वास की व्यक्तिगत स्वतंत्रता का समर्थन और पालन जिस रूप में उसने किया उसके परिणाम स्वरूप आने वाले वर्षों में आन्दोलन में व्यक्तिगत स्वतंत्रता का समर्थन किया गया जिनमें विचारों की अभिव्यक्ति का अधिकार प्रमुख था। धार्मिक विश्वासों का निर्णय शासक के द्वारा या बलप्रयोग से नहीं किया जा सकता "धार्मिक अपराध कभी शक्ति के द्वारा नहीं रोके जा सकते। इसके लिये दूसरे साधन की आवश्यकता है और यह तलवार के युद्ध से भिन्न एक दूसरा सघर्ष है। यहाँ ईश्वरीय शब्द पर्याप्त है। यदि उससे लाभ नहीं होता तो लौकिक सत्ता इसका निर्णय कभी नहीं कर सकती चाहे सारे विश्व में रक्त बहा दिया जाय।" धार्मिक विश्वास मनुष्य के अंतःकरण की शक्ति है जिसे न तो हस्तान्तरित किया जा सकता है और न बाध्य शक्तियों के द्वारा निर्मित या परिवर्तित किया जा सकता है। किन्तु यह अधिकार यही तक सीमित है और शासक का विरोध करने का अधिकार प्रदान नहीं करती इसीलिये उसने १५२५ के 'कृषक विद्रोह' (Peasant Revolution) का विरोध किया और उसके दमन का समर्थन किया।

धर्म सुधार का दूसरा महत्वपूर्ण लेखक फ्रेन्च सुधारक काल्विन है। लूथर की तुलना में काल्विन के राजनीतिक विचार अधिक स्पष्ट हैं। शासकों की आज्ञा का शांतिपूर्वक पालन करने का समर्थन काल्विन भी करना है और राजा के दैवी अधिकारों को भी स्वीकार करता है किन्तु वह इस सिद्धांत को मानता है कि शासक धार्मिक सगठन के अधीन हैं। संपूर्ण विश्व में ईश्वरीय नियम व्याप्त है और शासक स्वयं इस नियम को मानने के लिये बाध्य हैं। इस विचार में प्राकृतिक विधि का समर्थन आनेवाले वर्षों में खोजा गया। काल्विन यह स्पष्ट रूप से स्वीकार करता है कि यदि शासक ईश्वरीय विधि का खंडन करता है तो उसके कार्यों का निर्णय प्रजा के द्वारा नहीं बल्कि ईश्वर के द्वारा ही किया जायगा। काल्विन ने पुस्तानुगत राजतंत्र (Hereditary Monarchy) का विरोध किया और पोलिवियस की तरह मिश्रित संविधान का समर्थन

किया है। धर्मसुधार के अंतिम वर्षों में लूथर और काल्विन के विचारों की जो व्याख्या की गई उसके द्वारा निरंकुश शासन का विरोध और प्राकृतिक विधि का समर्थन किया गया।

वर्तमान युग के व्यवस्थित राजदर्शन का आरंभ होने से पहले की रचनाओं में १५७६ में प्रकाशित पुस्तिका *Vindiciae Contra Tyrannos* अत्यंत महत्वपूर्ण है। यह पुस्तिका स्टीफेनस जूनियस ब्रूटस के उपनाम से प्रकाशित की गई थी किन्तु इसके लेखक का नाम आज तक विवादग्रस्त है। इस पुस्तक में चार राजनीतिक प्रश्नों का अध्ययन किया गया है और यह प्रश्न ही लेखक के उद्देश्य और दृष्टिकोण को स्पष्ट कर देते हैं। क्या मनुष्य शासक के उस आदेश को मानने के लिये बाध्य है जो ईश्वरीय विधान के विरुद्ध हो? क्या ईश्वरीय विधि का विरोध करनेवाले शासक का प्रतिरोध करना उचित है? जो शासक राज्य को विनाश की ओर ले जा रहा है उसका विरोध करना कहा तक उचित है? यदि किसी राज्य की प्रजा पर धार्मिक विश्वास के कारण अत्याचार किया जा रहा है तो क्या पड़ोसी राज्यों के शासक उनकी सहायता कर सकते हैं? इन प्रश्नों का उत्तर खोजते हुए इस पुस्तिका का लेखक समझौते के सिद्धांत का उल्लेख करता है। दो प्रकार के समझौते बतलाये गये हैं—पहला ईश्वर तथा राजा और प्रजा के बीच जिसके द्वारा चर्च का निर्माण होता है। तथा दूसरा समझौता शासक और शासित के बीच होता है। दैवी उत्पत्ति और समझौता सिद्धांत का समन्वय करने का प्रयत्न किया गया यद्यपि सफल नहीं हो सका। यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है कि ईश्वर की योजना के अनुसार राजा प्रजा के द्वारा निर्वाचित होता है, उन्हीं के लिये कार्य करता है तथा उन्हीं के प्रति उत्तरदायी है। राजा की शक्ति एक निश्चित उद्देश्य की प्राप्ति के लिये है और उसी के लिये इसका प्रयोग होना चाहिये। सीमित शासन का समर्थन किया गया, राजा की तुलना में प्रजा के हित और अधिकार अधिक महत्वपूर्ण माने गये और प्रजा को अत्याचारी राजा के विरोध का अधिकार भी दिया गया। यह पुस्तिका, इन विचारों के कारण, अनेक वर्तमान सिद्धांतों की पूर्वगामी है। विधि का स्रोत शासक को नहीं बल्कि संपूर्ण समाज को माना गया। समझौते का उल्लेख करते हुए पूर्वराजनीतिक अवस्था का चित्रण उतना ही सुखद और सुन्दर किया गया है जैसा लॉक और ह्यूंसो ने आगे चलकर किया। पुस्तिका का लेखक स्वतंत्रता को मनुष्य का प्राकृतिक गुण दर्शाता है। जीवन और स्वतंत्रता की रक्षा करना मनुष्य के लिये उसी प्रकार स्वाभाविक है जिस प्रकार जानवरों के लिये। प्रतिरोध या अत्याचारी शासक से अपनी रक्षा करने का अधिकार प्राकृतिक है। राजद्रोह की व्याख्या इन शब्दों में की गई है, “जो व्यक्ति किसी मनुष्य को सार्वजनिक अनुशासन का विरोध

करने के लिये कहता है, वह राजद्रोही है। किन्तु जो व्यक्ति देश और सार्वजनिक अनुशासन को हानि पहुँचानेवाले (अत्याचारी) का विरोध करता है वह राजद्रोह नहीं करता बल्कि राजद्रोह रोकता है।” अत्याचारी शासक की व्याख्या बड़ी सतर्कता के साथ की गई है क्योंकि शासक भी मनुष्य है और गलती कर सकता है। अत्याचारी वह शासक है जिसके सुधरने की कोई आशा नहीं। ऐसे शासक का प्रतिरोध करने का अधिकार हर व्यक्ति को है किन्तु पुनः सतर्कता के नाते यह परामर्श दिया गया है कि “जनसमूह को जो अधिकार है वह कार्य करना हमेशा उचित नहीं है। प्रायः ऐसा देखा जाता है कि औपधि रोग से भी अधिक हानि पहुँचाती है। अतः बुद्धिमानी यही है कि तलवार उठाने से पूर्व अन्य उपायो का प्रयोग कर लिया जाय।” शासक के अनाचार को आरंभ में ही रोकने का प्रयत्न करना चाहिये क्योंकि “अत्याचारी के दोष आरंभ में देर से दिखते हैं पर जल्दी सुधर जाते हैं और बाद में जल्दी दिख जाते हैं पर देर से सुधरते हैं।” यह पुस्तिका यूरोप के अनेक देशों में होनेवाली क्रांतियों की भविष्यवाणी थी। भले ही इसका प्रत्यक्ष संबंध क्रांति करनेवालों से न रहा हो, क्रांति और प्रजातंत्र के समर्थकों ने इन्हीं तर्कों का प्रयोग बार-बार किया। इस प्रकार सोलहवीं शताब्दी में निरंकुश राजतंत्र और सीमित राजतंत्र के विरोधी विचार साथ-साथ चलते रहे।

विधिशास्त्र—आधुनिक युग के आरंभिक वर्षों में राजनीतिक विचारधारा पर दूसरा महत्वपूर्ण प्रभाव विधिशास्त्र के पुनरावलोकन का हुआ है। सारेज (Saurez) तथा अन्य स्पेनिश विधिशास्त्रियों ने आनेवाली शताब्दी के विधिदर्शन को बहुत अधिक प्रभावित किया। इन विधिशास्त्रियों ने रोमन और मध्ययुगीन विधि सिद्धांतों के आधार पर प्राकृतिक विधि के सिद्धांत का समर्थन किया तथा इन सिद्धांतों ने सविदावादी व व्यक्तिवादी विचारधारा को प्रभावित किया। हर व्यक्ति में अच्छे और बुरे उचित और अनुचित का अंतर करने की प्राकृतिक शक्ति होती है जिससे यह निष्कर्ष निकाला गया कि उचित और अनुचित का निर्णय केवल ईश्वर या शासक के द्वारा ही नहीं होता बल्कि व्यक्ति के विवेक के द्वारा भी होता है। यह चमत्ता मानव भस्तिष्क में स्वतः कुछ व्यवहार के नियमों का निर्माण करती है जिन्हें प्राकृतिक विधि कहा गया। सारेज ने यह दर्शाया कि कोई भी पोप या अधिकारी प्राकृतिक नियम को नहीं बदल सकता क्योंकि गलत को सही करने की शक्ति किसी में नहीं है। कुछ वर्षों के उपरांत इसी आधार पर ग्रीशे ने यह कहा कि स्वयं ईश्वर भी किसी गलत को सही नहीं कर सकता। इस प्रकार से प्रत्येक राज्य अपने आंतरिक और बाह्य व्यवहारों में प्राकृतिक विधि से सीमित है। प्राकृतिक विधि केवल शासक की सीमा नहीं है बल्कि अंतर्राष्ट्रीय विधि का आधार भी है। विधिशास्त्र के अध्ययन की पुनरावृत्ति से राजनीति और राज्य

को धर्म से मुक्ति मिली। राज्य में विधि बनाने वाली एक सर्वोच्च संप्रभु शक्ति की कल्पना की गई। संप्रभु राज्य का सिद्धान्त इन्हीं विचारों से उत्पन्न हुआ।

१५७६ में फ्रांस में जी बोदाँ (Jean Bodéin) की 'रिपब्लिक' प्रकाशित हुई जिसे वर्तमान राजदर्शन का प्रथम ग्रन्थ कहा जा सकता है। मरियो के बाद राजनीति को एक ऐसा दार्शनिक मिला जिसने अस्तु की तरह मानव जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में चिन्तन किया यद्यपि वह महत्ता प्राप्त न कर सका। बोदाँ का निश्चित उद्देश्य राजतंत्र का समर्थन करना था किन्तु अपने अध्ययन में उसने धार्मिक विचारों का कोई महारा नहीं लिया, न राज्य और चर्च के विरोध की छाया ही उसके विचारों पर पड़ी जाती है। शासक के अधिकारों का आधार ईश्वरीय शक्ति की अपेक्षा उसने वैधानिक व्यवस्था में खोजना चाहा। परिणाम स्वरूप संप्रभुता के वैधानिक सिद्धान्त का निर्माण हुआ जिसने बोदाँ को राजदर्शन के इतिहास में अमर स्थान प्रदान किया।

बोदाँ का जन्म १५३० में हुआ था। उसने विधि की उच्च शिक्षा प्राप्त की और पहले विधि के अध्यापक और फिर वकील के रूप में कार्य करता रहा। बाद में उसे शासकीय और कूटनीतिक पदों पर भी कार्य करने का अवसर मिला। बोदाँ के विचार अपने युग के सभी विचारों की तरह मध्यकाल और वर्तमान युग की विभाजन सीमा पर हैं। फिर भी उसने पहली बार यह दर्शाया कि विधि और राज्य का अध्ययन इतिहास, भौतिक वातावरण, भौगोलिक स्थिति और जलवायु के आधार पर करना चाहिये। यहाँ तक कि राजनीतिक व्यवस्था पर नक्षत्रों का भी प्रभाव होता है। उसने अपने अध्ययन के क्षेत्र को इतना विस्तृत कर लिया कि वह अपने विचारों को न तो ठीक से निश्चित कर सका न उन्हें निश्चित क्रम में प्रस्तुत कर सका और उसके ग्रन्थों का अध्ययन बहुत उलझा हुआ है। एक ओर तो वह जादू-टोने में भी विश्वास करता है तो दूसरी ओर राजनीति का ऐतिहासिक और वैज्ञानिक अध्ययन करने का प्रयत्न करता है। धार्मिक स्वतंत्रता और दूसरे के विश्वासों के प्रति उदारता का वह समर्थन करता है किन्तु उसके स्वयं के विचार स्पष्ट नहीं हैं और हर धार्मिक संप्रदाय ने उसका विरोध किया यद्यपि वह अनीश्वरवादी नहीं था। इतिहास और राजनीति के क्षेत्र में उसकी प्रशंसा आज भी की जाती है, प्रोफेसर डनिंग उसे इतिहास दर्शन का प्रथम लेखक मानते हैं तो मेक्सी राजनीति विज्ञान का प्रथम लेखक।

बोदाँ ने अपने विचारों को अस्तु के क्रम के अनुसार प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है किन्तु उसके पास जो सामग्री थी उसे व्यवस्थित करने की क्षमता उसमें नहीं थी। राज्य पर लिखी गई इन छः पुस्तकों में अनेक असंबद्ध, अव्यवस्थित और निरुद्देश्य विचारों का सकलन किया गया है। प्रस्तुत किये गये विचारों से उसने कोई निश्चित

सिद्धांत निकालने का प्रयास नहीं किया। राज्य की परिभाषा इन शब्दों में प्रस्तुत की गई है, "राज्य परिवारों और उनके कार्यों का संगठन है तथा एक सर्वोच्च शक्ति तथा विवेक के द्वारा शासित है।" यह सर्वोच्च शक्ति हमेशा विवेकशील होगी, यह नहीं कहा जा सकता और दोनों में प्रधानता किसकी होनी चाहिये इस पर बौद्ध विचार नहीं करता। राज्य के विकास का वर्णन भी इसी प्रकार विरोधी विचारों को दर्शाता है। एक ओर राज्य का विकास अनेक ऐसे कुटुम्बों से बतलाया गया जो राज्य से पहले निर्मित थे, तथा अपने मुखिया के द्वारा शासित थे। राज्य बनाने के लिये कुटुम्बों के ये प्रधान आपस में मिल जाते हैं और परिवार पर शासन का अधिकार राजनीतिक शासन के रूप में परिवर्तित हो जाता है। यहां बौद्ध यह कहता है कि "एक स्वतंत्र व्यक्ति ही दूसरे की शक्ति से सीमित हो जाने पर नागरिक बन जाता है।" ये नागरिक एक दूसरे के सहयोगी माने गये हैं किन्तु कुछ ही पक्षियों के बाद एकाएक यह निष्कर्ष आ जाता है कि राज्य और शासन बल पर सीमित हैं और इतिहास तथा विवेक दोनों इसी निष्कर्ष का समर्थन करते हैं। अरस्तू और सिसरो के इस विचार का विरोध किया गया कि राज्य न्याय की भावना पर आधारित है। अरस्तू द्वारा प्रस्तुत नागरिक की परिभाषा का भी खंडन किया गया क्योंकि इस परिभाषा से सभी राज्यों में नागरिक का ज्ञान नहीं मिलता। इसके विपरीत नागरिकता का आधार विधि और संगठित समाज से प्राप्त होनेवाली सुविधायें और अधिकार हैं। यह व्याख्या नागरिकता की आधुनिक व्याख्या के अधिक निकट है जिसमें राजनीतिक अधिकारों को नागरिकता की कसौटी माना गया है।

बौद्धों का सबसे महत्वपूर्ण अनुदाय संप्रभुता का सिद्धांत है। इस शब्द की स्पष्ट और निश्चित व्याख्या करने का प्रथम श्रेय बौद्धों को ही है। अन्य समुदायों से राज्य की भिन्नता इसी शक्ति पर आधारित है। "संप्रभुता नागरिकों और प्रजा पर सर्वोच्च शक्ति है, जो विधि के द्वारा सीमित नहीं है।" यह एक स्थायी शक्ति है जिसका प्रयोग नागरिकों पर हमेशा होता है। यदि किसी व्यक्ति को कुछ समय के लिये यह अधिकार प्रदान कर दिये जाय तो वह संप्रभु नहीं होता क्योंकि शासक कभी संपूर्ण अधिकार प्रदान नहीं करता, स्वयं इस शक्ति के बंधन से मुक्त रहता है और अपने अधिकार किसी भी समय वापिस ले सकते हैं। इसी प्रकार जब किसी राज्य का जनसमूह राजा या शासकों का निर्वाचन करता है तो उस समाज की संप्रभुता उस राजा के पास नहीं रहती बल्कि उस जनसमूह के ही पास रहती है। राजा केवल एक प्रतिनिधि के रूप में उसका प्रयोग एक निश्चित अवधि तक करता है, जिस अवधि के लिये वह चुना गया है। यह प्रतिनिधि अपने कार्यों के लिये निर्वाचकों के प्रति उत्तरदायी भी होते

है ; जब कि संप्रभु शक्ति ईश्वर के अलावा किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं क्योंकि “संप्रभु वह है ईश्वर के सिवा किसी और को अपने से बड़ा नहीं मानता ।” बोदाँ का उद्देश्य किसी भी रूप में दैवी अधिकारों के सिद्धांत का समर्थन करना नहीं था बल्कि इन शब्दों का अर्थ केवल यही है कि संप्रभु राज्य में अन्य किसी शक्ति से सीमित नहीं है । संप्रभु को निरंकुश और सर्वोच्च अधिकारी माना गया । संप्रभु अपने द्वारा बनाये गये कानून से सीमित नहीं है और प्रजा से की गई प्रतिज्ञाओं को मानने के लिये भी बाध्य नहीं है किन्तु अन्य शासकों से किये गये वायदे मानने के लिये बाध्य है । शासक अपने द्वारा बनाये गये कानून स्थगित कर सकता है, सशोधित कर सकता है और नये कानून लागू कर सकता है । संप्रभु प्राकृतिक और दैवी विधि का पालन करने के लिये अवश्य बाध्य है किन्तु उसका उल्लेख यहां करना निरर्थक है, क्योंकि इन विधियों के उल्लंघन का निर्णय ईश्वर ही करता है ।

बोदाँ ने संप्रभु को अविभाज्य भी माना है । यदि राजा अपने कुछ कार्य सीनेट या किसी परिपद को सौंप देता है तो संप्रभुता का विभाजन नहीं होता क्योंकि यह परिपद या सभा राजा के आदेश में ही कार्य करती है । राजा परिपद को आदेश दे सकता है, परिपद राजा को नहीं । यदि राजा परिपद की सलाह मान लेता है तो इसका कारण केवल यही है कि वह सदस्यों के माध्यम से जनता की आवश्यकताओं को जानना चाहता है । इस परामर्श के कारण परिपद को संप्रभुता का कोई हिस्सा प्राप्त नहीं हो जाता । इस प्रकार बोदाँ के विचारों में संप्रभुता की वह कल्पना पूर्ण रूप से पाई जाती है जो आगे चलकर आस्टिन की व्याख्या में स्पष्ट हुई । संप्रभु शक्ति निश्चित, निरंकुश, अदेय, अविभाज्य और स्थायी है । संप्रभु शक्ति का यह स्वरूप सदियों तक राज्य में बिना किसी विरोध के प्रचलित रहा और वर्तमान युग में भी बहुलवादी (Pluralists) और मानवतावादी आक्षेपों के बावजूद भी राज्य इस सिद्धांत को त्यागने के लिये तैयार नहीं है ।

बोदाँ ने एकसत्तावाद के आधारों का ही उल्लेख नहीं किया बल्कि विधि को संप्रभु की इच्छा पर आधारित भी माना है । ‘संप्रभु का प्रथम और प्रधान कार्य नागरिकों को व्यक्तिगत और सामूहिक रूप से विधि प्रदान करना है... अपने से श्रेष्ठ, समान या छोटी की सहमति लेना आवश्यक नहीं है ।’ संप्रभु का आदेश ही विधि है, और यह आदेश प्रजा की इच्छा के प्रतिकूल भी हो सकता है । सामाजिक प्रथाओं का उल्लेख करते हुए बोदाँ यह दर्शाता है कि प्रथाओं का स्वरूप विधि से भिन्न है क्योंकि उनके पीछे कोई बाध्य करनेवाली शक्ति नहीं है । विधि के द्वारा परम्पराओं को बदला जा सकता है, परम्पराओं के द्वारा विधि को नहीं । परम्पराएं यदि बाध्य हो जाती हैं तो

केवल इसलिये कि संप्रभु उनका पालन कराने के लिये अपनी शक्ति का प्रयोग करने लगता है। इसलिये परम्पराओं के अस्तित्व के कारण विधि और संप्रभु के इस संबंध में कोई परिवर्तन नहीं हो सकता। विधि निर्माता के संप्रभु को और भी कुछ अधिकार प्राप्त हो जाते हैं; युद्ध और शांति की घोषणा करना, न्यायाधीशों के नियंत्रण के विरुद्ध अपील सुनना, कर (Tax) माफ करना, मुद्रा प्रसार, राज्य के पदाधिकारियों को आवश्यक शक्तियाँ प्रदान करना आदि।

बोदाँ के सिद्धांत में दो बातों का भ्रम उत्पन्न होता है जिसका निवारण वह नहीं कर सका। प्रथम प्रश्न तो यह है कि यदि संप्रभु कोई अनुचित विवेकहीन या समाज-विरोधी आदेश देता है तो उसका पालन होना चाहिये या नहीं। वह इस बात को स्वीकार कर लेता है कि कुछ आदेश इतने निश्चित रूप से हानिकारक होते हैं कि उनका विरोध करना ही पड़ेगा। दूसरा भ्रम निरंकुश संप्रभुता और सवैधानिक शासन के बीच है। बोदाँ दोनों का समर्थन करता है किन्तु इनमें कोई समन्वय संभव नहीं। संप्रभु का अधिकार व्यक्तिगत संपत्ति के अधिकार के द्वारा निश्चित रूप से सीमित है क्योंकि व्यक्ति का यह अधिकार छीना नहीं जा सकता। इन सभी कमजोरियों के बावजूद भी बोदाँ का स्थान अद्वितीय है क्योंकि प्रोफेसर डनिंग के शब्दों में वह “राजनीति सिद्धांत को अपने उस स्वरूप और पद्धति पर वापिस ले आया जो अरस्तू के बाद पथभ्रष्ट हो गई थी।” “राजनीति के अध्ययन में संपूर्ण मध्ययुग में जो विच्छिन्नता और अव्यवस्था आ गई थी उसका अंत करके बोदाँ ने वर्तमान युग में राजनीति का वैज्ञानिक अध्ययन करने का मार्ग साफ कर दिया।

बोदाँ ने राजनीति और विधिशास्त्र को एक साथ मिलाने का जो प्रयत्न किया आनेवाले वर्षों में अल्थूसियस (Althusius) और ग्रीशे (Grotius) ने उसका विरोध किया। अल्थूसियस के विचारों में सविदा सिद्धांत का विकास हुआ। अल्थूसियस ने दो सविदाओं को स्वीकार किया और राज्य पर प्राकृतिक विधि का बंधन भी माना है। उसकी रचनाओं में वे सभी विचार पाये जाते हैं जिनका वर्णन आगे चलकर लॉक ने किया। अत्याचारी शासन के विरुद्ध क्रांति करने का अधिकार भी वह स्वीकार करता है। यद्यपि इस अधिकार का प्रयोग व्यक्ति के द्वारा नहीं बल्कि विशेष वर्ग के द्वारा ही किया जा सकता है। इस युग में सविदावाद का दूसरा विचारक रिचार्ड हुकर (Richard Hooker) था जिसने इंग्लैंड में राजनीतिक चिन्तन का आरंभ किया। हुकर का सबंध भूल रूप से चर्च के संगठन ही था किन्तु उसने सविदा सिद्धान्त के उस स्वरूप का विवेचन किया जो आगे चलकर लॉक के विचारों में स्पष्ट हुए।

इस युग का अंतिम महत्वपूर्ण ग्रन्थ ह्यूगो ग्रीशे लिखित "दि ला आफ वार एण्ड पीस" (The Law of War and Peace) है। इस डच लेखक का मूल नाम ह्यू वान गूट (Hugh Van Groot) था जिसने ग्यारह वर्ष की आयु में ही अपनी प्रतिभा का उदाहरण दिया और पन्द्रह वर्ष की आयु में पेरिस के दूतावास में भेजे जाने का गौरव प्राप्त किया। ग्रीशे का विचार क्षेत्र अंतर्राष्ट्रीय विधि था। सोलहवीं शताब्दी में नये क्षेत्रों की खोज और साम्राज्यों की स्थापना के कारण नये अंतर्राष्ट्रीय प्रश्न उपस्थित हुए। राज्यों के पारस्परिक संबंधों को संयत करने की अत्यधिक आवश्यकता महसूस की जा रही थी यद्यपि लोगों को इस बात में सदेह था कि संप्रभु शक्तियों को सीमित करने के लिये ऐसे किसी कानून का विचार व्यावहारिक हो सकता है। ग्रीशे को अपने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये रोमन युग से प्रचलित और संपूर्ण मध्ययुग में लोकप्रिय प्राकृतिक विधि का सहारा मिला। ग्रीशे के लिये युद्ध और शांति का प्रश्न इतना महत्वपूर्ण क्यों था, इसका उत्तर खोजना अधिक कठिन नहीं है। उसके जीवन-काल में अनेक देशों में गृह युद्ध चल रहे थे, राजाओं की हत्या के प्रयत्न हो रहे थे और विस्तारवादी प्रतिस्पर्धों में राज्यों में युद्ध भी हो रहे थे।

विषय प्रवेश में करते हुये ग्रीशे यह कहता है कि अंतर्राष्ट्रीय विधि का अध्ययन विशेषरूप से इसलिये महत्वपूर्ण है क्योंकि लोग प्रायः इसे नीची नजर से देखते हैं और इसकी व्यावहारिकता में सदेह करते हैं। यह स्वभाविक था कि जब शासक एक दूसरे को संशय, भय और कपट की दृष्टि से देख रहे थे, जहां एक शासक दूसरे शासक के वचन पर विश्वास नहीं करता था, वहां यह विश्वास कैसे किया जा सकता है कि इन शासकों को किसी प्रकार की विधि से सीमित किया जा सकता है। ग्रीशे अपना अध्ययन इस विश्वास के साथ शुरू करता है कि मनुष्य स्वभाव से शांति चाहता है, युद्ध नहीं। मनुष्य एक विशेष कोटि का पशु है जो सामाजिक जीवन की शांति पसंद करता है। यही सामाजिक भावना विधि का स्रोत है। अपनी बुद्धि की सहायता से मनुष्य इन बातों का निर्णय कर सकता है कि उसके लिये क्या उचित है और क्या अनुचित। सामयिक सुख से ऊपर उठ कर वह इस बात पर विचार कर सकता है कि स्थाई भलाई क्या है और इसीलिये वह एक प्राकृतिक नियम का पालन करता है। यह प्राकृतिक विधि ईश्वरीय देन है और विवेक के द्वारा व्यक्त होती है। राज्य एक प्रकार का समझौता है जिसके द्वारा मनुष्य इस प्राकृतिक विधि का पालन करना स्वीकार करता है। इस विधि का पालन मनुष्य को उपयोगिता प्रदान करता है किन्तु यह वास्तव में मनुष्य की प्रकृति का ही परिणाम है। इसी उपयोगिता के आधार पर अंतर्राष्ट्रीय विधि भी निर्मित है। इस व्याख्या के अनुसार विधि के पीछे बाध्य करने वाली शक्ति का होना अनिवार्य नहीं है

क्योंकि इस शक्ति के अभाव में भी जो व्यक्ति न्यायसंगत कार्य नहीं करता उसे मानसिक सतोष नहीं मिलेगा। जो लोग संप्रभु को हर प्रकार की विधि से स्वतंत्र मानते हैं वे विधि को उपयोगिता के आधार पर परखते हैं। उपयोगिता के आधार पर भी बड़े में बड़े राज्य को व्यापार या किसी दूसरे क्षेत्र में अन्य राज्यों की सहायता लेनी पड़ती है जो अंतर्राष्ट्रीय संधि और विधि को आवश्यक बना देती है। यहां पर ग्रोशे प्राकृतिक विधि (Jus naturale) और अंतर्राष्ट्रीय विधि (Jus gentium) में अंतर करता है। प्राकृतिक विधि का आधार विवेक है और दूसरी विधि का आधार राज्यों की पारस्परिक सहमति। प्राकृतिक विधि अंतर्राष्ट्रीय विधि का आधार है। राजनीतिक और ईश्वरीय विधि दोनों निर्मित हैं क्योंकि दोनों हमें यह आदेश देती हैं कि हमें क्या करना चाहिये और क्या नहीं। इनके विपरीत प्राकृतिक विधि हमें यह दर्शाती है कि हम केवल वही काम करें जो उचित है। ईश्वर स्वयं प्राकृतिक विधि को बदल नहीं सकता, वह दो और दो को चार होने से नहीं रोक सकता और जो स्वतः अनुचित है उसे उचित नहीं कर सकता। अंतर्राष्ट्रीय विधि इसी प्राकृतिक विधि पर आधारित है “क्योंकि सर्वव्यापी परिणाम का सर्वव्यापी कारण होना चाहिये; ऐसी सर्वव्यापी धारणा का कारण मनुष्य जाति के सामान्य विचारों के अलावा और कुछ नहीं हो सकता। इन तर्कों के द्वारा ग्रोशे यह सिद्ध करना चाहता है कि अंतर्राष्ट्रीय विधि का अस्तित्व है और यह विधि संपूर्ण मानव जाति के लिये लाभदायक है तथा हर राज्य की संप्रभुता को सीमित करती है।

मानवीय विधि के दो वर्ग हैं नागरिक विधि (Civil Law) और अंतर्राष्ट्रीय विधि। नागरिक विधि का निर्माण राजनीतिक शक्ति के द्वारा होता है और यह किसी राज्य विशेष में प्रचलित रहती है। ग्रोशे राज्य की परिभाषा इस प्रकार प्रस्तुत करता है, “राज्य स्वतंत्र व्यक्तियों का पूर्ण समूह है, अपने सामान्य लाभ और विधि की उपयोगिता प्राप्त करने के लिये संगठित।” रोमन विधिशास्त्रियों की तरह राज्य की यह परिभाषा भी विधि पालन और सामान्य हितों को समान रूप से राज्य का आधार मानती है। “संप्रभु वह शक्ति है जिसके कार्य किसी दूसरे व्यक्ति की विधि के अधीन इस प्रकार नहीं हैं कि उन्हें किसी अन्य व्यक्ति की इच्छा के निरस्त किया जा सके।” ग्रोशे ने संप्रभुता को किसी भी स्वतंत्र समूह के निहित माना, यदि यह शक्ति उस समूह के बाहर है तो वह समूह स्वतंत्र राज्य नहीं है। संप्रभुता राज्य की अनिवार्य शक्ति है। संप्रभु की शक्ति पर कोई सीमा भी स्वीकार नहीं की गई। इस विचार का खंडन किया गया है कि अंतिम रूप से संप्रभुता संपूर्ण जनता में निहित है। शासक के अनुचित आदेशों को अवहेलना करने का अधिकार प्रजा को है लेकिन संप्रभु शासक को सीमित करने का अधिकार नहीं। यह संभव हो सकता है कि किसी राज्य के निवासी शासक को सीमित अधिकार ही प्रदान

करें। ऐसी स्थिति में संप्रभुता नीमित ही रहेगी। संप्रभुता हर स्थिति में अनीम, अतिभाज्य और अदेय है। उस सिद्धान्त को ग्रोशे स्वीकार नहीं करता तथा उदाहरणों द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयत्न करता है कि संप्रभु शक्ति नीमित भी है और विभाजित भी। ग्रोशे का प्रधान अनुदाय अंतर्राष्ट्रीय विधि है और प्राकृतिक विधि के शेष में है। प्राकृतिक विधि को उसने धर्म और ईश्वरीय विधि के प्रभाव में मुक्त किया गया शुद्ध निवेक पर आधारित माना। अंतर्राष्ट्रीय विधि का तो उसे पिता माना जाता है। उसके पहले भी राष्ट्रीय विधि का वर्णन किया गया था तथा राज्यों के सम्बन्धों को निश्चित नियमों में नीमित माना गया किन्तु ग्रोशे ने पहली बार यह दर्शाया कि यह विधि नभी या अधिकांश राज्यों के लिये लाभदायक है एवं उनकी सहमति पर आधारित है। उन व्याख्या ने उन विश्वास का प्रचार हुआ कि सभ्य राज्य आपस में मिलकर अपने व्यवहार के नियम बना सकते हैं और यूरोप में जब पहला अंतर्राष्ट्रीय सम्मेलन नेटर्कैम्ब्रिज में हुआ तो उस पर ग्रोशे का प्रभाव निश्चित रूप में था।

अध्याय १२

टामस हाव्स

(१५८८ - १६७९)

[Thomas Hobbes : 1588-1679]

ग्रीको के बाद हम बीच के कुछ कम महत्वपूर्ण विचारको को छोड़कर वर्तमान युग के पहले महान् राजदार्शनिक टामस हाव्स का अध्ययन शुरू करते हैं और इसके साथ ही हमारा अध्ययन यूरोप के महाद्वीप को छोड़कर इंग्लैण्ड में आ जाता है। हाव्स से पहले भी इंग्लैण्ड में हुकर, पफेन्डर्फ और मिल्टन ने राजनीतिक समस्याओं पर अपने विचार व्यक्त किये किन्तु इन्हें छोड़कर हम सरलता से आगे बढ़ सकते हैं। आधुनिक युग में राजनीतिक अध्ययन के प्रति जो वैज्ञानिक दृष्टिकोण पाया जाता है उसका आरम्भ टामस हाव्स के विचारों से होता है। उसके विचारों में सैद्धांतिक प्रतिपादन, कठोर तर्क-शीलता, भौतिक विश्लेषण इत्यादि कुछ ऐसे गुण पाये जाते हैं जिनके कारण राजदर्शन के इतिहास में हाव्स का स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण बन जाता है। हम उसके मत से भले ही सहमत न हो, किन्तु उसके महत्व को भुलाना भयंकर भूल होगी।

ग्रीकोगिक क्रांति के बाद संपूर्ण यूरोप में सीमित शासन की भावना बलवान् हो रही थी। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दी में प्रचलित शक्तिशाली शासन का विचार क्रमशः कमजोर पड़ रहा था। राजाओं का एकछेत्र और निरंकुश राज्य सुरक्षित नहीं था। विशाल उद्योगों के कारण बड़े-बड़े नगर बस गये थे, एक नया संपत्तिशाली वर्ग उत्पन्न हो गया था जो अपने व्यवसाय और संपत्ति के हितों की सुरक्षा के लिये राजाओं के अधिकार सीमित करना चाहता था। निरंकुश शासन पर बंधन लगाने की मांग तेजी से बढ़ती जा रही थी; दूसरी ओर इंग्लैण्ड में जेम्स प्रथम और चार्ल्स प्रथम जैसे निरंकुश शासक दैवी अधिकारों के सिद्धांत का प्रयोग और प्रचार कर रहे थे। अपने अत्याचारों को दैवी शक्ति का आदेश बतलाकर न्यायसंगत दर्शाना चाहते थे। ईसाई धर्म ने इस विचार की स्थापना की थी कि राज्य ईश्वरकृत है। इस सिद्धांत के आधार पर चार्ल्स प्रथम अपने अधिकारों को ईश्वर प्रदत्त बतला रहा था। प्रजा से निर्विरोध आज्ञापालन की आशा की जा रही थी क्योंकि विरोध करनेवाला दैवी प्रकोप का भाजन बनेगा।

राजा के अधिकार राज्य के स्वरूप पर नहीं बल्कि उसकी उत्पत्ति पर आधारित बतलाये गये यह उत्पत्ति ईश्वरीय है अतः अधिकार भी । निरंकुश और अत्याचारी शासन के विरोधियों के लिये यह आवश्यक हो गया कि यदि वे राजा के अधिकारों का विरोध करना चाहते हैं तो पहले राज्य की उत्पत्ति के दैवी सिद्धांत का खंडन करें । यह सिद्धांत खोजना अधिक कठिन नहीं था । राज्य को एक समझौता मानने का विचार उतना ही पुराना है जितना राजदर्शन किन्तु धर्मसुधार आन्दोलन ने इस सिद्धांत को अधिक लोकप्रियता प्रदान की तथा बाद में निरंकुश शासन के अनेक विरोधियों ने इसका प्रयोग किया । अल्थूसियस, हुकर, पफेन्डर्फ आदि लेखकों ने मनुष्य के अधिकारों का समर्थन करने के लिये इस सिद्धांत का सहारा लिया । इस समझौते के द्वारा यह सिद्ध किया गया कि राज्य का निर्माण ईश्वर ने नहीं बल्कि मनुष्य ने अपने ऐच्छिक प्रयास से किया है । इसलिये शासक की शक्तियों का स्रोत जनसमूह है, ईश्वर नहीं । राजा समाज का सेवक है और समाज के उत्थान के लिये उत्तरदायी है । इस उत्तरदायित्व की अवहेलना करने पर शासक के अधिकार समाज द्वारा वापिस लिये जा सकते हैं ।

इङ्ग्लैंड में दो पक्ष निश्चित रूप से हो गये थे । निरंकुश शासन का समर्थक जो मूल रूप में अपने विचारों की पुष्टि दैवी सिद्धांत की सहायता से कर रहा था । सर राबर्ट फिल्डर (Sir Robert Filmer) के विचार इस संबंध में महत्वपूर्ण हैं यद्यपि उनकी प्रधान पुस्तक 'पेट्रियार्की' (Patriarcha) का प्रकाशन हाव्स के महान् ग्रन्थ के दो वर्ष बाद हुआ । दूसरा पक्ष सीमित शासन या संसद के समर्थकों का था जो राजा के अधिकारों पर संसद का नियंत्रण चाहते थे । संसद समर्थकों में सविदावाद फैशन बन चुका था और प्रत्येक विचार जो समझौता सिद्धांत में संवदित था स्वयंसिद्ध मान लिया जाता था । हाव्स ने इसी सिद्धांत की सहायता के निरंकुश एकतंत्र का समर्थन करना चाहा । उसने यह कोणिश की कि क्रामवेल तथा उसके संसदवादी समर्थकों के तर्कों से ही उनके विचारों का खंडन कर दे । पूर्ववर्ती लेखकों की तुलना में हाव्स के सिद्धांत में सामाजिक समझौते के सिद्धांत का वैज्ञानिक विश्लेषण अधिक अच्छी तरह से हुआ ।

वैज्ञानिक अध्ययन की प्रगति, सामान्य बौद्धिक स्तर की उन्नति, राजनीतिक जागृति तथा यूरोपीय राजनीति में उथल-पुथल होने के कारण यह आवश्यक था कि राजनीति शास्त्र का स्वरूप भी बदले । राजनीतिक हलचल नई विचारधारा चाहती थी, पुराने सिद्धांतों को लोग मानने के लिये तैयार नहीं थे । राज्य की उत्पत्ति, संप्रभु शक्ति का स्थान व स्वरूप, जनता के द्वारा विधिपालन, विधि का स्वरूप और औचित्य इत्यादि कुछ ऐसे प्रश्न थे जिन पर यूरोप में विवाद चल रहा था । हाव्स ने इस सभी प्रश्नों को, केवल एक सामाजिक समझौते के सिद्धांत के द्वारा सुलझाना चाहा और सैद्धांतिक रूप से

सफल भी हुआ। राजाओं के दैवी अधिकार के सिद्धांत से लोगो की श्रद्धा उठ चुकी थी और इस सिद्धांत के द्वारा किसी को सतुष्ट नहीं किया जा सकता था। इसलिये हाव्स ने राज्य को मानवकृत मानते हुये भी राजा के निरंकुश अधिकारो का समर्थन किया। समन्वय के इस प्रयत्न के कारण हाव्स को दोनो पक्षो का विरोध ही मिला। निरंकुश एक-सत्तावाद के कारण ससद के समर्थको ने तो इसका तिरस्कार किया ही, सामाजिक सम-भूति के कारण राज्यपक्ष के लोगो ने भी उसकी निंदा की। उस पर यह आरोप लगाये गये कि वह अनीश्वरवादी है और उसकी पुस्तक क्रामवेल को प्रसन्न करने के लिये लिखी गई है किन्तु यह दोनों आरोप असत्य थे और इनका एकमात्र कारण यही था कि उसने दैवी अधिकारो के सिद्धांत को स्वीकार नहीं किया था।

हाव्स का जन्म १५८८ में वेस्टपोर्ट नगर के एक सामान्य सामंत के यहां हुआ था। ऐसा कहा जाता है कि उस समय ब्रिटेन के दक्षिणी तट पर स्पेन के आक्रमण का आतंक था और हाव्स का जन्म अवधि से पहले हो गया था, इसलिये कई टीकाकार उसके सिद्धांत में भय और शक्ति के महत्व को उसके जन्म के वातावरण से संबद्ध मानते हैं। हाव्स अपनी शिक्षा के लिये आक्सफोर्ड गया। इंग्लैंड के राज्य वंश से हाव्स का घनिष्ठ संपर्क रहा और वह चार्ल्स द्वितीय का शिष्य भी रहा। अपनी शिक्षा व अध्ययन के अतिरिक्त उसने यूरोप का भ्रमण भी किया जहां अनेक दार्शनिको और वैज्ञानिको से विचार विनिमय का अवसर उसे मिला। डेकार्टे (Descartes), गैलीलियो (Galileo) इत्यादि दार्शनिको के संपर्क से हाव्स ने वैज्ञानिक चिंतन प्रणाली ग्रहण की। हाव्स का ज्ञान बहुत ही विस्तृत था, राजशास्त्र के अनावा उसे दर्शन, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र तथा गणित का भी अच्छा ज्ञान था। निगमन तर्क पद्धति के द्वारा हाव्स ने जो तर्क निकाले उनका खंडन करना सरल बात नहीं है और एक बार यदि उसके आधार स्वीकार कर लिये जायें तो उसके निष्कर्षो को भी मानना पड़ेगा। हाव्स की मभी कृतिया करीब-करीब १६०० और १६५१ के बीच लिखी गई जो समय इंग्लैंड की क्रांति (१६४२ से ४६) से प्रभावित था। हाव्स की रचनाओं में इस क्रांति का प्रभाव बहुत स्पष्ट है और 'लेवियाथान' जो सन् १६५१ में प्रकाशित हुई, केवल इस क्रांति को लेकर ही लिखी गई। 'लेवियाथान' (Leviathan) एक भयानक प्राणी या दैत्य का नाम है जो अत्यंत शक्तिशाली है। पुस्तक के आवरण पर इस दैत्य का चित्र बना हुआ है। राज्य इसी दैत्य के समान शक्तिशाली है। ईश्वर के बाद दूसरी शक्ति, जो हमें भयभीत कर सके और आज्ञा मानने के लिये बाध्य कर सके, राज्य ही है। १६७६ में हाव्स की मृत्यु हो गई। जीवन के अंतिम वर्षो तक हाव्स साहित्य की रचना करता रहा किन्तु अपने समय में तो उसे दोनों पक्षों का विरोध ही मिला। १६४० में संसदीय विरोध के डर से वह:

भागकर पेरिस गया और 'लेवियाथान' की रचना के बाद राजतंत्र के समर्थक सहयोगियों के भय से भागकर पुनः लंदन आया। किन्तु जब १६५८ में राजतंत्र की पुनर्स्थापना (Restoration) हुई और उसका शिष्य चार्ल्स द्वितीय गद्दी पर बैठा तो हाव्स को जीवन में स्थाई सुरक्षा का अनुभव हुआ। हाव्स का दार्शनिक महत्व १८वीं शताब्दी में ही महसूस किया गया जब आस्टिन ने उसके सत्ता संबंधी तथा वेन्थम ने उपयोगिता संबंधी विचारों की व्याख्या की।

हाव्स के सिद्धांत में सामाजिक समझौता कोई आधारभूत विश्वास नहीं है बल्कि केवल एक माध्यम है - अपने मूल विचार निरंकुश एकतंत्र के समर्थन का। फिर भी सविदा सिद्धांत की वृहत् व्याख्या हाव्स के 'लेवियाथान' में ही हुई यद्यपि समझौते का प्रत्येक अंश पूर्वमान्य विश्वास की छाया लिये हुए है। प्रचलित संविदा सिद्धांत के अनुरूप हाव्स ने भी राज्य की उत्पत्ति एक सामाजिक समझौते से बतलाई और मानव जाति के इतिहास को दो वर्गों में बाँटा। समझौते से पूर्व, प्राकृतिक या पूर्व सामाजिक अवस्था और समझौते के बाद सामाजिक और राजनीतिक अवस्था। हाव्स के लिये सामाजिक समझौता एक ऐतिहासिक सत्य नहीं; राज्य का निर्माण करने के लिये इतिहास में कभी मनुष्यों ने इस प्रकार का समझौता नहीं किया। सविदा केवल एक तार्किक आवश्यकता है इसलिये प्राकृतिक अवस्था भी केवल एक तार्किक निष्कर्ष है। उसका अर्थ यह है कि यदि हम आधुनिक समाज के जीवन को सत्य मानकर तर्क करना शुरू करें तो इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि समाज बनने से पहले जीवन कैसा था। किन्तु हाव्स ने सबसे बड़ी गलती यह की कि उसने क्रांति से अस्त अव्यवस्थित और अशांत समाज को आधार मानकर तर्क शुरू किया जो सामाजिक जीवन का स्थायी रूप नहीं है। हाव्स ने क्रांति के दौरान यह देखा कि सत्ता का भय समाप्त हो जाने पर लोग कितने उद्‌एड हो सकते हैं। क्रांति में हिंसा, अविधानिकता और अपराध का जो साम्राज्य हाव्स ने देखा उससे यह निष्कर्ष निकला कि राज्य बनने से पहले मनुष्य का जीवन इसी प्रकार का रहा होगा। जीवन में शांति, सुरक्षा और व्यवस्था इसलिये है कि राज्य के द्वारा विधियाँ बनाई जाती हैं और उनका पालन न करनेवालों को दंड दिया जाता है। जहाँ न विधि है न दंड का भय, वहाँ अशांति के अलावा कुछ नहीं हो सकता।

प्राकृतिक अवस्था—हाव्स ने प्राकृतिक अवस्था का चित्रण मनोवैज्ञानिक आधार पर किया है। सामाजिक क्रियायें मनुष्य की मानसिक क्रियाओं का परिणाम हैं। गेलीलियो के सिद्धांत के बाद विज्ञान में गति का सिद्धांत सर्वस्वीकृत था और वैज्ञानिक अध्ययन में एक नई आशा लेकर आया था। सभी भौतिक क्रियायें वस्तुओं की गतिशीलता (Motion) पर निर्भर हैं। सामाजिक अध्ययन में हाव्स ने इसी सिद्धांत

को अपनाने का प्रयत्न किया जिसके कारण सेबाइन ने हाव्स की प्रणाली को वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific Materialism) कहा है। सामाजिक क्रियाओं की भौतिक गतिशीलता मानसिक प्रेरणा से प्राप्त होती है। मनुष्य के सभी कार्यों की दो प्रेरणाएँ हाव्स ने स्वीकार की हैं—भय और स्वार्थ। इन्हीं के कारण मनुष्य नियमों का पालन करता है और सामाजिक व्यवस्था को स्वीकार करता है। हम कानून को इसलिये स्वीकार करते हैं कि या तो उनसे हमारे किसी स्वार्थ की पूर्ति होती है या हमें दंड का भय रहता है। पूर्व-सामाजिक अवस्था में जहाँ कोई सत्ताधारी विधायक नहीं था, कोई नियम नहीं हो सकते और कोई दंड व्यवस्था नहीं हो सकती। व्यक्ति के सभी कार्य अपने स्वार्थों की पूर्ति लिये होते थे।

प्राकृतिक अवस्था में व्यक्ति के सभी कार्यों की प्रेरणा अपनी सुरक्षा (Self preservation) थी। हर कार्य अपने जीवन को बनाये रखने के लिये और अपने स्वार्थों की पूर्ति के लिये किया जाता था। सहयोग का कोई अस्तित्व नहीं, न त्याग की भावना ही किसी में है। जंगल में रहते हुए हर व्यक्ति अपनी आवश्यकताएँ पूरी करने का प्रयत्न करता है, समाज को अनुपास्यता में सारे प्रयास व्यक्तिगत ही होते हैं। आवश्यकता पूर्ति के सभी साधन सीमित हैं (जिन्हें हाव्स शक्तियाँ (Powers) कहता है)। इन सीमित साधनों को प्राप्त करने के लिये मनुष्यों में स्पर्धा आरम्भ हो जाती है तथा यह स्पर्धा युद्ध का रूप ले लेती है। प्राकृतिक अवस्था में सभी मनुष्यों की समानता स्वीकार की गई है किन्तु यह केवल भौतिक समानता है। शक्तियों के नाते सभी व्यक्ति समान हैं; जिसमें शारीरिक बल कम है उसमें बौद्धिक शक्ति (चालाकी) अधिक होती है, तात्पर्य यह है कि शारीरिक और बौद्धिक शक्तियों का योग हर व्यक्ति में समान होता है। इस समानता के कारण प्राकृतिक अवस्था में किसी स्थायी अधिकार की स्थापना नहीं हो सकती। और एक मनुष्य पर दूसरे मनुष्य का आधिपत्य नहीं हो सकता। गति के वैज्ञानिक सिद्धांत को लागू करने का ही यह परिणाम है। यह मनुष्य स्वतः गतिशील अणुओं की तरह विचरण करते हैं और उनका संपर्क नई वस्तु का निर्माण करता है। इन अणुओं की गतिशीलता को रोका नहीं जा सकता बल्कि इनके मिलन से एक नये सगठन-समाज की स्थापना होती है और मनुष्यों की गतिशीलता इस समाज में विलीन हो जाती है।

प्राकृतिक अवस्था निरंतर युद्ध की अवस्था है, इसका तात्पर्य यह नहीं है कि दो मनुष्य जब भी सामने आते हैं लड़ना शुरू कर देते हैं; केवल उनके मस्तिष्क में एक दूसरे के प्रति वैमनस्यता की भावना हमेशा बनी रहती है। हाव्स यह मानता है कि प्रत्येक व्यक्ति अन्य सभी व्यक्तियों को अपना दुश्मन पाता है जैसे कि प्रत्येक व्यक्ति के

हाथ शेष सभी व्यक्तियों के विरुद्ध उठे हो। इस निरंतर शत्रुता का कारण है समान व्यक्तियों के द्वारा सीमित साधनों को प्राप्त करने की स्पर्धा। हाव्स का कहना है, "सतत और अशांत रूप से शक्ति प्राप्त करने की इच्छा रहती थी जो अंतिम सांस के साथ ही समाप्त होती थी। ऐसे वातावरण में असहयोग, अविश्वास, स्वार्थ और भय के कारण जीवन नारकीय हो जाता है। इस अवस्था में न तो जीवन की सुरक्षा है, न संपत्ति, न कोई अधिकार, न उन्नति का कोई मार्ग। इस अवस्था में कला, विज्ञान, संस्कृति के विकास की कोई संभावना नहीं। प्राकृतिक अवस्था का जीवन "एकाकी, निर्बल, अशांत, पाशविक और क्षणिक है।" अधिकारविहीन मानव एकाकी जीवन व्यतीत करता है, युद्ध की भावना के कारण सभी संबंध पशुओं की तरह बने रहते हैं और सुरक्षा के अभाव में जीवन क्षणभंगुर है। हाव्स का चित्रण भारतीय दर्शन के मत्स्य-न्याय की कल्पना से मिलता है जिसमें बड़ी मछली छोटी मछली को खा जाती है।

प्राकृतिक अवस्था में वर्तमान अर्थ में न तो विधि हो सकती है, न अधिकार। यह राज्य की देन है और राज्य के संरक्षण में ही इनका अस्तित्व रह सकता है। जहां राज्य नहीं, वहां वैवाय्विनी शक्ति नहीं, विधि नहीं और विधि के बिना अधिकार संभव नहीं। विधि सत्ताधारी का आदेश है; अतः प्राकृतिक अवस्था में विधि नहीं हो सकती। हाव्स इस विचार से महसूस नहीं है कि मनुष्य स्वतः अपने व्यवहार को संयत रखने के लिये नियम बना सकता है। प्राकृतिक अवस्था में शक्ति ही एकमात्र नियम है और यही न्याय है। यह अवस्था शक्तियों का संघर्ष है और जो शक्ति में स्थापित होता है वह न्याय संगत है, यदि बड़ी मछली छोटी मछली को खा जाय तो इसमें कोई अन्याय नहीं है। फिर भी हाव्स ने प्राकृतिक विधि का वर्णन इस अर्थ में किया है कि मनुष्य अपने स्वभाव से कुछ निश्चित कार्य करना उचित समझता है। मनुष्य के सभी कार्य सुरक्षा और संतुष्टि के लिये होने हैं और प्राकृतिक विधि का अर्थ है इस उद्देश्य के लिये कार्य करना।

अधिकारों का भी वैधानिक अस्तित्व नहीं है बल्कि वे शक्ति पर ही आधारित हैं। इस अवस्था में शक्ति ही अधिकार है, जीवन सुरक्षा या संपत्ति किसी भी अधिकार को न्यायोचित नहीं माना जा सकता। स्पष्टतः जिस व्यक्ति में अपनी सुरक्षा करने की शक्ति नहीं है उसे सुरक्षा का अधिकार नहीं है। यही बात संपत्ति पर भी लागू होती है। स्थायी संपत्ति संभव नहीं है क्योंकि संपत्ति शक्ति के द्वारा प्राप्त की जाती है और यदि शक्ति के ही द्वारा कोई व्यक्ति हमारी संपत्ति छीन ले तो अधिकार की मांग नहीं की जा सकती। 'जो मिल सके ले भागो' का कानून प्रचलित है और एक व्यक्ति जो

संपत्ति ले जाता है वह उसकी संपत्ति है। किन्तु इसी नियम के अनुसार यदि कोई दूसरा व्यक्ति उसकी संपत्ति छीन-ले तो वह उसकी सम्पत्ति बन जाती है। हाव्स के ही शब्दों में, “वही हर व्यक्ति की संपत्ति है जो वह प्राप्त कर सके, और उतने समय के लिये जब तक वह रख सके।” प्राकृतिक विधि और अधिकार की इसी व्याख्या के आधार पर पूर्वराजनीतिक अवस्था इतनी दयनीय है।

यह जीवन असह्य हो जाता है और मनुष्य इससे छुटकारा पाने की राह खोजने लगता है, यह राह दिखाने वाली शक्ति है विवेक या विवेकशील आत्मरक्षा (Rational Self-preservation)। यह शक्ति मानव स्वार्थों की विरोधी नहीं है न उन्हें सीमित करती है बल्कि उन्हें सीमित करने की आवश्यकता का ज्ञान कराती है, और मार्ग प्रदर्शित करती है। क्रमशः सभी मनुष्यों को इस बात का विश्वास हो जाता है कि केवल अपनी शांति की सहायता से अपनी सुरक्षा नहीं की जा सकती। इस शक्ति के कारण प्राकृतिक विधि की स्थापना होती है जो सम्य समाज के निर्माण का आधार है। ‘प्राकृतिक विधि’ विवेक का आदेश है, जिसके द्वारा मनुष्य के ऐसे कार्यों पर निषेध लगता है जो जीवन सहारी हैं। विवेक या प्राकृतिक विधि भी मनुष्य के स्वार्थ (जीवन रक्षा) तक ही सीमित है और दो भावनाओं का निर्माण करती है; हर मनुष्य शांति की कामना करे और अपने समझौते को पूरा करने के लिये तत्पर रहे। मनुष्य के जीवन में शांति की एक नई खोज शुरू हो जाती है किन्तु शांति उस समय तक नहीं मिल सकती जब तक कि हर व्यक्ति अपनी शक्तियाँ त्यागने के लिये तैयार न हो। अशांति का कारण है सभी मनुष्यों में समान शक्ति का होना। अतः इस कारण को दूर करना आवश्यक है। समान शक्तियों को नष्ट करके एक नई शक्ति का निर्माण कर दिया जाये जो अपने आप से सब को शांतिप्रिय जीवन के लिये बाध्य कर सके। हाव्स ने तीन प्राकृतिक नियमों का उल्लेख किया है—(१) हर मनुष्य को शांति की खोज करना चाहिये क्योंकि जीवन सुरक्षा स्थायी शांति में ही मिल सकती है, (२) शांति के लिये अपने अधिकार समर्पित करने के लिये तैयार होना चाहिये, (३) अपने वचनों और अनुबन्धों को मानने के लिये हमेशा तत्पर रहना चाहिये, अन्यथा हर सविदा एक अर्थहीन शब्दावली बनकर रह जायगा। यह तीन प्रमुख विधियाँ हैं, यद्यपि हाव्स ने कुल १७ विधियों का वर्णन किया है। इन तीन विधियों का महत्व इसलिये है कि निरंकुश एकतन्त्र का समर्थन करने के लिये यह तीन सैद्धान्तिक आधार हैं। शांति और सुरक्षा की प्राप्ति के लिये कोई भी राजनीतिक व्यवस्था पर्याप्त है तथा इस तर्क के द्वारा विद्रोहियों के विरुद्ध राज्य की अनिवार्यता को स्वीकार किया गया। क्रांति से अशांति और असुरक्षा की उत्पत्ति होती है, अतः यह कार्य प्राकृतिक विधि या मनुष्य के स्वभाव के अनुकूल नहीं है। दूसरे

नियम के द्वारा मनुष्य को अपने सभी अधिकार त्यागने के लिये कहा गया। 'हर संभव उपाय से अपनी सुरक्षा' हमें करना है। अतः सभी मनुष्य किसी एक शक्ति को अपने अधिकार समर्पित कर दे। कोई भी मनुष्य अपने अधिकार समर्पित करने के लिये उसी समय तैयार हो सकता है जब दूसरे सभी लोग भी इसके लिये तैयार हो जायें। इस विचार के द्वारा हाव्स ने यह सिद्ध करना चाहा कि शासन का विरोध करने का अधिकार मनुष्य को हो ही नहीं सकता। तीसरे नियम में हाव्स ने यह सिद्ध किया है कि राज्य एक समझौता है और किसी व्यक्ति को समझौते का उल्लंघन नहीं करना चाहिये। यह प्राकृतिक विधियाँ प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य के व्यवहार को सीमित नहीं करती बल्कि उन्हें सुरक्षा की खोज में संगठित जीवन की ओर ले जाती हैं।

सामाजिक संविदा :—प्राकृतिक अवस्था का जीवन इतना असह्य है कि मनुष्य उसे त्यागने के लिये हर शर्त पर तैयार हो जाता है। प्राकृतिक विधि की भावना इस अवस्था में कोई व्यावहारिक महत्व नहीं रखती बल्कि शासन करनेवाली शक्ति के अभाव में मनुष्य अपने स्वार्थ और सुरक्षा के कारण युद्ध में फँसा रहता है। आत्मरक्षा का एक ही उपाय मनुष्य के पास है कि वह हमेशा युद्ध के लिये तैयार रहे। परन्तु युद्ध से स्थाई शांति प्राप्त नहीं होती, केवल युद्ध की आशंका और भय ही प्राप्त होता है। विवेकशील आत्मरक्षा की भावना मनुष्य को सम्यक् समाज की स्थापना की ओर ले आती है। प्राकृतिक अशांति मनुष्य की समान शक्तियाँ हैं। इसलिये अशांति का अंत करने के लिये इन शक्तियों का अंत करना आवश्यक हो जाता है। शक्ति के दुरुपयोग से तंग आकर मनुष्य अपनी शक्तियों का त्याग करने के लिये तैयार हो जाता है। एक पारस्परिक समझौते के द्वारा लोग सम्यक् समाज की स्थापना करते हैं। हाव्स के शब्दों में इस समझौते का स्वरूप इस प्रकार है कि हर व्यक्ति अपने अधिकारों का समर्पण करते हुए यह कहता है, "मैं अपने पर शासन करने के अधिकार इस व्यक्ति या व्यक्तिसमूह को समर्पित करता हूँ इस शर्त पर कि तुम (सब) भी अपने अधिकार इस व्यक्ति को समर्पित करो।... वह उस दैत्य (Leviathan) की उत्पत्ति है, अथवा उस नश्वर ईश्वर की, जिसके हम उस अनंत ईश्वर के अंतर्गत अपनी शांति और सुरक्षा के लिये ऋणी हैं।" यही राज्य की उत्पत्ति है और राज्य एक कृत्रिम या निर्मित संस्था है। अरस्तू के इस कथन से हाव्स सहमत नहीं है कि मनुष्य स्वभाव से ही एक राजनीतिक प्राणी है। चींटियाँ और मधुमक्खियाँ स्वभाव से सामाजिक प्राणी हो सकती हैं, मनुष्य नहीं। इसके छ. कारण हाव्स बतलाता है। पहला, मनुष्य में यश और सम्मान की प्रतिस्पर्धा रहती है जो अन्य प्राणियों में नहीं है इस स्पर्धा के कारण ईर्ष्या, घृणा और युद्ध का जन्म होता है।

दूसरा, मनुष्य समाज में व्यक्तिगत और सामाजिक हितों में भेद है और उसमें दूसरों से तुलना करने की शक्ति है तथा वह दूसरों से श्रेष्ठ बनना चाहता है। तीसरा, अन्य प्राणियों में विवेक का अभाव होने के कारण सामान्य व्यवस्था की आलोचना, विरोध और सुधार की भावना नहीं रहती, मनुष्य में रहती है। स्पष्ट रूप से हाब्स का इशारा इङ्ग्लैंड की क्रांति की ओर था। चौथा, अन्य प्राणियों में बोलने की शक्ति नहीं है जबकि इस शक्ति के द्वारा मनुष्य विवाद करता है और अपनी शक्ति को भंग कर लेता है। पाँचवाँ, अन्य प्राणी हानि और आघात में अंतर नहीं कर सकते, इसलिये जब तक उन्हें आघात न पहुँचे वे विरोध नहीं करते। अंत में, इन प्राणियों का समूह स्वाभाविक है, मनुष्यों का कृत्रिम अनुबध पर आधारित। किन्तु कृत्रिम होते हुये भी इस राज्य का विरोध करना उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा करने का अधिकार मनुष्य ने समर्पित कर दिया है।

यह समझौता वास्तविक संगठन का निर्माण करता है, सभी व्यक्तिगत इच्छाएँ एक सामूहिक इच्छा में संगठित हो जाती हैं। यह इच्छाओं का संगठन है शरीरों का एकत्रित होना नहीं। इन अर्थों में “यह एक सहमति या सविदा से अधिक है; यह उन सब का एक व्यक्ति में संगठन है, जो हर व्यक्ति के हर दूसरे व्यक्ति के साथ किये गये समझौते से बना है।” समझौते के इस चित्रण से यह स्पष्ट हो जाता है कि शासक समझौते का पात्र नहीं है बल्कि परिणाम है। समझौता शासित और शासक के बीच नहीं हुआ बल्कि व्यक्ति और व्यक्ति के बीच हुआ। सविदा की शर्तें केवल प्रजा को बाध्य करती हैं शासक को नहीं। निरंकुश शासन का समर्थन करने के लिये यह आवश्यक था कि शासक समझौते की शर्तों से ऊपर माना जाय। इस समझौते की दूसरी विशेषता यह है कि सभी व्यक्तियों ने अपने सभी अधिकार समर्पित कर दिये।

हाब्स ने केवल एक ही अनुबंध का वर्णन किया है जिसके द्वारा समाज और राज्य दोनों का निर्माण होता है। समझौते से पहले न तो समाज था, न राज्य। समझौते के बाद दोनों का अस्तित्व आ जाता है। समझौता वास्तव में शासक का निर्माण करता है। अतः हाब्स के सिद्धांत में शासन, राज्य और समाज का एक ही स्रोत और एक ही रूप है। इस तर्क के परिणाम-स्वरूप हाब्स एक गलत निष्कर्ष पर जा पहुँचा कि जहाँ शासन नहीं वहाँ राज्य नहीं, समाज भी नहीं। एक केन्द्रीय शक्ति की उपस्थिति में ही राज्य और समाज का अस्तित्व रह सकता है उसके अभाव में प्राकृतिक अवस्था आ जाती है। जार्ज सेबाइन के शब्दों में, “सुव्यवस्थित राज्य के बिना .. न तो राज्य हो सकता है न समाज, बल्कि शब्दार्थ में शीशहीन भीड़।” हाब्स यह दर्शाना चाहता

या कि क्रांति के द्वारा व्यवस्थित शासन का विरोध करने का अर्थ है सामाजिक संविदा का खंडन करना और समझौता टूट जाने से राज्य का आधार ही समाप्त हो जाता है और हम पुनः प्राकृतिक अवस्था में वापिस लौट जाते हैं। इस निष्कर्ष का तो यह भी अर्थ हो जाता है कि किसी भी कारण से, राजा की मृत्यु ने भी हम प्राकृतिक अवस्था को वापिस लौट जाते हैं। यह निष्कर्ष बिल्कुल गलत है क्योंकि भयानक से भयानक क्रांति में भी, हिंसा और बमनस्य के बावजूद भी, मनुष्य असहनीय प्राकृतिक अवस्था को वापिस नहीं पहुँचता। क्रांति में भी हर मनुष्य हर दूसरे मनुष्य को अपना दुश्मन नहीं पाता बल्कि अनेक लोगों का सहयोग चाहता है और प्राप्त करता है। इसे निरंतर युद्ध की अवस्था नहीं कहा जा सकता। शासन राज्य का एक आवश्यक तत्व निश्चित रूप से है किन्तु उसका जीवनाधार नहीं है, जैसा हाव्स दर्शाता है। शासन का विरोध करने से राज्य लुप्त नहीं होता और राज्य के लोप हो जाने से समाज का अंत नहीं होता। प्राकृतिक अवस्था की तरह सामाजिक अनुवन्ध भी हाव्स के लिये केवल एक तात्कालिक आवश्यकता है ऐतिहासिक सत्य नहीं। हाव्स यह तर्क प्रस्तुत करता है कि “यदि मनुष्यों के किसी विशाल समूह में न्याय तथा प्राकृतिक विधि के पालन के लिये एक सामान्य आतंकित करनेवाली शक्ति के बिना, सहमति की कल्पना की जाय ...; तब किसी प्रकार के सम्य शासन की न तो आवश्यकता होगी न कहीं ऐसा शासन होगा।”

समाज, राज्य और सरकार—हाव्स के सिद्धांत में किसी भी स्थान पर समाज और राज्य का अन्तर स्पष्ट नहीं हो सका। केवल एक ही संविदा मानने से समाज और राज्य की उत्पत्ति तो अमात्मक है ही, उनके स्वरूप की भिन्नता भी कहीं स्पष्ट नहीं हुई। सामाजिक और राजनीतिक जीवन-क्षेत्र अलग-अलग नहीं हैं। वह एक ऐसे समाज की कल्पना करता है जिसमें सभी सदस्यों का अस्तित्व शासक के अस्तित्व में विलीन हो जाता है। जो समझौता हाव्स ने दर्शाया है उसके अनुसार शासन का अधिकार किसी व्यक्ति समूह को भी सौंपा जा सकता है किन्तु हाव्स का झुंकाव निश्चित रूप से एकतन्त्र की ही ओर है। शायद चाहे एक व्यक्ति हो या व्यक्ति समूह उसके अधिकार निरंकुश हैं। सामाजिक अनुवन्ध केवल साथ मिलकर रहने का समझौता नहीं है, न किसी पूर्व-प्रचलित नियम का पालन करने का वायदा है बल्कि इच्छाओं का एकीकरण है। इस संविदा के द्वारा अनेक विभक्त और पृथक् इच्छाएँ किसी एक इच्छा में विलीन हो जाती हैं। शासक की इच्छा में ही सब लोगों की इच्छा व्यक्त होती है; इस प्रकार राज्य एक निगमात्मक व्यक्तित्व (Corporate Person) है; अनेक व्यक्तियों का एक ऐसा संगठन जो एक व्यक्ति की तरह और एक इच्छा शक्ति से कार्य

करता है। इस अर्थ में तो हर समुदाय निगमात्मक संगठन है। सभी समुदायों में एक संगठित विचार से कार्य करने की प्रवृत्ति होती है। राज्य को एक निगम मानते हुए यह आवश्यक हो जाता है कि व्यक्तिगत इच्छाओं का विलीनीकरण दर्शाया जाय। इस प्रकार के संगठन के बिना समाज में शांति और व्यवस्था नहीं हो सकती, न विधि का निर्माण हो सकता है। निगम की स्थापना के केवल दो उपाय हो सकते हैं कि प्राकृतिक अवस्था की अनेक विच्छिन्न इच्छाओं को एक इच्छा के रूप में संग्रहित किया जाय अथवा एक ऐसे व्यक्ति का निर्माण किया जाय जिसमें सबकी ओर से इच्छा व्यक्ति करने की शक्ति हो। रूसो ने प्रथम उपाय अपनाकर एक स्वशासित समाज की कल्पना की जबकि हाव्स ने दूसरा मार्ग अपनाकर निरंकुश राज्य की स्थापना की। इसका परिणाम यह होता है कि शासक की कोई पृथक् इच्छा नहीं है बल्कि वही समाज की इच्छा है; वह स्वयं की नहीं बल्कि संपूर्ण समाज की इच्छा को व्यक्त करता है। शासक समाज का प्रतिनिधि है किन्तु इतना कह देने के बाद हाव्स विपरीत दिशा में तर्क करने लगता है। प्रतिनिधि के नाते शासक समाज के अनुकूल कार्य करने के लिये बाध्य तो नहीं है बल्कि उसे किसी कार्य के लिये उत्तरदायी भी नहीं ठहराया जा सकता। शासक स्वयं एक अभिकर्ता (agent) है, अतः उसके सारे कार्यों का उत्तरदायित्व संपूर्ण समाज का है जिसकी इच्छा वह कार्यान्वित कर रहा है। प्रजा शासक के निर्णय का विरोध नहीं कर सकती क्योंकि शासक में ही उनकी इच्छा व्यक्त होती है और कोई व्यक्ति अपनी ही इच्छा का विरोध कैसे कर सकता है। व्यक्ति शासक के कार्यों की आलोचना नहीं कर सकता, न उसे किसी सार्वजनिक कार्य के लिये बाध्य कर सकता है, न किसी रूप में उत्तरदायी ठहरा सकता है, क्योंकि शासक उत्तरदायित्व से ऊपर है। संविदा की कोई शर्त शासक को नहीं बाधती। शासक स्वयं संविदा का पालन करनेवाला पक्ष नहीं है बल्कि उसका परिणाम है। संविदा में केवल दूसरे मनुष्यों पर शर्त रखी गई, शासक पर नहीं। मनुष्य ने अपने सारे अधिकार समर्पित कर दिये, अतः वह आलोचना व विरोध का अधिकार भी नहीं रखता। इस प्रकार से एक निरंकुश शक्ति का निर्माण होता है जो व्यक्ति पर अपना आतंक बनाये रहती है। इसी भय के कारण व्यक्ति के स्वार्थ सीमित रहते हैं; स्पर्धा, कलह और युद्ध रुक जाते हैं तथा हर व्यक्ति सामाजिक जीवन व्यतीत करता है। हाव्स यह मानता है कि इस शक्ति के अभाव में लोग सामाजिक समझौते का भी पालन नहीं करते क्योंकि “तलवार के बिना समझौते शब्द मात्र है।” राज्य के लिये केवल एक संगठन की ही आवश्यकता नहीं है बल्कि एक ऐसी भयंकर शक्ति की आवश्यकता है जो सबको आतंकित कर सके।

यहां पर हाब्स का सिद्धान्त स्वतः विरोधी हो जाता है। एक ओर तो वह निरंकुश शासन का समर्थन करता है और व्यक्ति को शासन के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं देता, दूसरी ओर वह शासक पर कुछ सीमाये मानने के लिए बाध्य हो जाता है। राज्य की उत्पत्ति सविदा से होने का तार्किक परिणाम यह निकालता है कि सविदा मनुष्य का ऐच्छिक कार्य है और इस इच्छा का कारण है—उपयोगिता अथवा जीवन रक्षा। राजा का सर्वोच्च उत्तरदायित्व है—प्रजा का जीवन सुरक्षित रखना। जो राज्य मुरच्छा प्रदान नहीं कर सकता उसका अस्तित्व बेकार है। “शासन के पक्ष में एकमात्र तर्क यही है कि वह शासन करता है। जो शासक युद्ध या क्रांति में मुरच्छा प्रदान नहीं कर सकता वह अपनी सत्ता खो देता है और व्यक्ति नया सत्ताधारी चुनने का अधिकारी हो जाता है। वही विवेकशील आत्म-रक्षा की भावना जो राज्य के निर्माण का मूल कारण है राज्यनिष्ठा में परिवर्तन का कारण भी है। लोग एक नये समझौते के द्वारा नये सत्ताधारी को अपने अधिकार और अपनी मुरच्छा का भार सौंप सकते हैं। हाब्स के सिद्धान्त में वैधानिक (Do Jure) और वास्तविक (Do Facto) मंत्रभु का अंतर नहीं है। वह केवल वास्तविक को मानता है। इसी विरोधाभास के कारण हाब्स को अपने समय में दोनों पक्षों का विरोध सहना पड़ा। राज्यपक्ष इस निष्कर्ष से असंतुष्ट हो गया कि यदि क्रांति में राजा की शक्ति प्रभावहीन हो गई या लुप्त हो गई तो राज्य पर राजा का अधिकार स्वीकार न किया जाय।

अरस्तू और बोदों की तरह हाब्स भी सत्ताधारियों की संख्या के आधार पर राज्यों का वर्गीकरण करता है। शासन का संचालन एक, कुछ या अनेक व्यक्तियों के द्वारा हो सकता है जिसके आधार पर एकतन्त्र, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र की स्थापना हो सकती है। इन तीन में हाब्स एकतन्त्र का ही समर्थक है क्योंकि जिनकी अच्छी तरह एक व्यक्ति शासन कर सकता है और प्रजा को आतंकित कर सकता है, एक समिति या समूह नहीं कर सकता। अरस्तू की तरह हाब्स विकृत राज्यों को स्वीकार नहीं करता और ऐसा करना उसके उद्देश्य के विपरीत हो जाता है। कोई भी सरकार भ्रष्ट नहीं होती और लोग अत्याचारतन्त्र अथवा धनतन्त्र शब्दों का उपयोग केवल अपना व्यक्तिगत असंतोष व्यक्त करने के लिए ही करते हैं। इसके अतिरिक्त हाब्स यह भी कह देता है कि कोई भी सरकार चाहे वह कितनी भी बुरी हो अराजकता से अच्छी है। किसी भी राज्य में मनुष्य का जीवन तो सुरक्षित रहता ही है जब कि अराजनीतिक प्राकृतिक अवस्था में कोई सुरक्षा नहीं। हाब्स इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि सामाजिक जीवन निरंकुश राज्य में ही संभव है। निरंकुश राज्य और अराजकता के बीच कोई स्थिति नहीं, इसलिये शासक के अत्याचारों को अंतिम सीमा तक सहना चाहिये क्योंकि दूसरा विकल्प अरा-

जफ़ता है जो अत्यंत असहनीय है। हाव्स ने मिश्रित और सीमित शासन का विचार भी स्वीकार नहीं किया क्योंकि राजसत्ता हमेशा असीम और अविभाज्य होती है। शक्ति-पृथक्करण के लिये भी हाव्स के सिद्धान्त में कोई स्थान नहीं क्योंकि निरंकुश शासन अधिक से अधिक केन्द्रीयकृत होना चाहिये। इस आधार पर वह संसद का स्वतंत्र अस्तित्व व अधिकार मानने से इन्कार कर देता है। राजा संसद की परामर्श ले सकता है किन्तु उसे मानने के लिये बाध्य नहीं। विधि का निर्माण शासक अपनी इच्छा से करता है क्योंकि “विधि यथार्थ में, उसका आदेश है जिसे दूसरे को आदेश देने का अधिकार है।” इस अर्थ में सभी कानून निर्मित और घोषित हैं। प्राकृतिक विधि या सामान्य विधि (Common Law) का वर्णन करना भ्रमात्मक है। इनका वर्णन केवल साहित्य में केवल अलकृत रूप से किया जा सकता है। शासक किसी प्रचलित रूढ़ियों या प्रथाओं को मानने के लिये बाध्य नहीं है।

एकतन्त्र, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए हाव्स ने एकतन्त्र की श्रेष्ठता के कारणों का उल्लेख इस प्रकार किया है। इस तुलना का केवल एक ही आधार हो सकता है कि कोई शासन सविदा के उद्देश्य के अनुकूल किस सीमा तक है। जिस शासन में आंतरिक तथा बाह्य शत्रुओं से शांत और सुरक्षा प्रदान करने की जितनी अधिक शक्ति है वह उतना ही श्रेष्ठ शासन है। इस दृष्टिकोण से राजतन्त्र की श्रेष्ठता इन कारणों से है। सर्वप्रथम अच्छे राज्य में यह आवश्यक है कि व्यक्तिगत और सार्वजनिक हित एक समान होना चाहिये। मनुष्य के स्वार्थ विवेक से अधिक शक्तिशाली होते हैं और यह स्वाभाविक है कि शासक अपने स्वार्थ की ओर आकर्षित हो। एक अजीब-तर्क के द्वारा हाव्स यह कहता है कि एकतन्त्र में शासक के व्यक्तिगत हित सार्वजनिक हितों के अधिकतम अनुकूल होते हैं “राजा की संपत्ति, शक्ति और कीर्ति केवल प्रजा के वैभव, बल और यश से ही उत्पन्न होती है।” बाहरी सकट से राज्य को सुरक्षित रखने के लिये यह आवश्यक है कि प्रजा-संतुष्ट और संगठित रहे। हाव्स इस बात को भूल जाता है कि शासक का स्वार्थ संपत्ति और कीर्ति तक ही सीमित नहीं है बल्कि विलासिता ही एकतन्त्र को सबसे अधिक निंदनीय बना देती है।

एकतन्त्र की श्रेष्ठता का दूसरा कारण हाव्स ने यह बतलाया है कि राजा को यदि सलाह की आवश्यकता हो तो वह अच्छी से अच्छी सलाह उचित अवसर पर ले सकता है, और परामर्श के संबंध में पूर्ण गोपनीयता रखी जा सकती है। एक से अधिक शासक होने में आवश्यक विवाद उत्पन्न होते हैं और गोपनीयता भी नहीं रह जाती। तीसरी बात यह है कि राजा के निर्णय में केवल उतनी असंगति हो सकती है जितनी मानव स्वभाव में है; उनमें स्थायित्व अधिक रहता है। किन्तु परिपदों के निर्णय-

संख्या के परिवर्तन के कारण बदलते रहते हैं। हाव्स को इस बात का भय है कि एक-सीमित के किसी निर्णय में जो लोग आज अनुपस्थित थे कुछ समय बाद उनकी उपस्थिति से निर्णय बदल सकता है। चौथा कारण यह है कि एक बड़ी सभा में दो मत हो सकते हैं, जिनके कारण विद्रोह की स्थिति आ सकती है। किन्तु राजा के दो मत इस प्रकार नहीं हो सकते। पाचवे कारण में हाव्स इस बात को स्वीकार करता है कि एकतंत्र में खुशामदी लोग राजा से अन्याय करा सकते हैं और किसी विशेष व्यक्ति को हानि पहुँचा सकते हैं किन्तु यह भय परिपदों में अधिक रहता है। आकर्षक भाषण देने वाले लोग अपनी वाक्पटुता से सभा को गलत निर्णय की ओर ले जा सकते हैं। हाव्स कहता है, “मनुष्य का स्वभाव ऐसा है कि क्षमा करने की अपेक्षा आरोप लगाने के लिये कम वाक्पटुता की आवश्यकता होती है और दोषमुक्ति की अपेक्षा दोषारोपण अधिक न्याय-संगत दिखता।” हाव्स का यह कहना उचित प्रतीत होता है कि आक्षेप करने वाले भाषण अधिक आकर्षक दिखाई देते हैं; इसीलिये वर्तमान प्रजातंत्रों में भाषण की कला विरोधी की आलोचना तक सीमित हो गई है। अतः में, शासन करने वाली परिपदों की तुलना हाव्स ने एक नावालिग शासक से की है जिसके लिये एक संरक्षक की आवश्यकता होती है।

संप्रभुता—निगमात्मक राज्य की कल्पना में संप्रभुता के सिद्धांत का भी वर्णन हुआ है। बोर्दा के सिद्धांत के अनुकूल हाव्स ने भी राजसत्ता को प्रजा पर असीम और संपूर्ण शक्ति माना है। हाव्स ने राजसत्ता का आधार तथा स्वरूप स्पष्ट करने का प्रयत्न किया और आगे चलकर राजसत्ता का यही स्वरूप ऑस्टिन के हाथों से एकसत्तावाद के रूप में प्रस्फुटित हुआ। हाव्स एक निरंकुश शासन का समर्थक था इसलिए संप्रभु शक्ति का महत्व उसके लिये बहुत अधिक है। समकालीन क्रान्ति के विरुद्ध हाव्स ऐसे प्रगाढ़ और मजबूत बन्धनों की खोज कर रहा था जो सबको स्थाई रूप से एक सूत्र में रख सके। इसलिये राज्य में एक संप्रभु इच्छा का निर्माण किया गया और राज्य को विशालकाय दैत्य माना गया। संप्रभु शक्ति का निर्माण दो प्रकार से हो सकता है—स्वाभाविक शक्ति के द्वारा जैसे पिता और सतान के बीच तथा समझौते के द्वारा—शासक और प्रजा के बीच। राजनीतिक संप्रभु की स्थापना केवल समझौते के द्वारा ही हो सकती है और सम्य समाज का निर्माण केवल संप्रभु की स्थापना के द्वारा ही हो सकता है। हाव्स की तर्क-पद्धति एक निरंकुश और अविभाज्य संप्रभुता की मांग करती है। प्राकृतिक अवस्था के असहनीय जीवन के कारण मनुष्य हर कीमत पर (अपने सभी अधिकार त्यागकर भी) इस अवस्था से भाग उठता है। यद्यपि यह मनुष्य स्वभाव के विपरीत है कि मनुष्य अपनी इच्छा से अपने अधिकारों का समर्पण कर दे

किन्तु इसे तर्क संगत बनाने की पूरी चेष्टा हागस ने की है। शक्तियों की समानता ही प्राकृतिक अवस्था की अशांति का कारण है। अतः समाज में शान्ति केवल उसी समय तक रह सकती है जब तक प्रजा को आतंकित करने वाली कोई शक्ति है। समझाता अपने आप में पूर्ण नहीं है जब तक कि एक सर्वोच्च शक्ति का निर्माण न करे क्योंकि “शब्दों के बन्धन मनुष्य की आकांक्षा, धृष्टा, क्रोध इत्यादि को रोकने के लिये बहुत कमजोर है।” इन्हें रोकने के लिये एक दमन करने वाली शक्ति का भय होना आवश्यक है। इस संप्रभु का निर्माण करने के लिये संपूर्ण समूह के द्वारा अपने अधिकारों का ही नहीं बल्कि अपनी इच्छाओं का समर्पण भी आवश्यक है।

हागस के सिद्धांत में संप्रभुता की पहली विशेषता यह है कि उसके आदेश का विरोध नहीं किया जा सकता क्योंकि संप्रभु समाज की इच्छाओं को ही व्यक्त करता है। समझौते के द्वारा हर व्यक्ति की इच्छा संप्रभु की इच्छा में विलीन हो जाती है। अतः संप्रभु की इच्छा का विरोध करने का अर्थ होगा अपनी ही इच्छा का विरोध करना। हागस यहां तक कहता है कि प्रजा राजा की अनुमति के बिना राजतंत्र का त्याग नहीं कर सकती। संप्रभु के विरुद्ध विद्रोह करना या उसे पदच्युत करने का प्रयास करना उसके प्रति अन्याय होगा क्योंकि शासन करने के अधिकार वैधानिक रूप से उसे मिले हैं और उन्हें छीनना अन्याय होगा। ईश्वर या किसी ईश्वरीय समझौते के नाम में भी संप्रभु का विरोध नहीं किया जा सकता क्योंकि शासक ईश्वर का प्रतिनिधि है। और सभी ईश्वरीय समझौते उसी के माध्यम से पूरे किये जा सकते हैं।

संप्रभुता का दूसरा लक्षण उसका निश्चय होना है। समझौते के द्वारा शक्तियों का हस्तांतरण एक निश्चित व्यक्ति या व्यक्ति समूह को किया गया है और यही निश्चित शक्ति संप्रभु रहती है जिसे ऑस्टिन ने ‘एक निश्चित सर्वोच्च व्यक्ति’ कहा। राज्य को निगम मानने के कारण संप्रभुता का यह लक्षण और भी आवश्यक हो जाता है। कोई भी समूह स्वयं कार्य नहीं करता क्योंकि इच्छाशक्ति और कार्यशक्ति सामूहिक नहीं होती बल्कि समूह के नाम पर एक व्यक्ति ही निर्णय और कार्य करता है इसलिये राज्य के निर्माण में सभी की इच्छा का विलीनीकरण किया गया है।

संप्रभु की निरंकुशता का वर्णन तो हागस के संपूर्ण दर्शन में व्यक्त है। संप्रभु के अधिकार न तो सीमित किये जा सकते हैं न उसे किसी कार्य के लिये उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। समझौते के द्वारा मनुष्य ने अपने सभी अधिकारों का समर्पण कर दिया, उसके उसके पास आलोचना या विरोध करने का भी अधिकार नहीं रह गया। संप्रभु पर सविदा के द्वारा भी किसी प्रकार की शर्त या सीमा नहीं लगाई गई। संप्रभु

स्वयं समझते का पक्ष नहीं है न ही अधिकारों का समर्पण किसी शर्त पर किया गया है। संप्रभु स्वतः विधि का स्रोत है और किसी विधि से बाध्य नहीं है क्योंकि राज्य से पहले कोई विधि नहीं थी। फिर भी शासक का एक उत्तरदायित्व हाब्स को स्वीकार करना पड़ा कि वह प्रजा को जीवन सुरक्षा प्रदान करे। राज्य का निर्माण उसी उद्देश्य में हुआ है और यदि शासक सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता तो सुरक्षा की खोज में व्यक्ति दूसरे शासक के पास जा सकता है।

संप्रभुता अविभाज्य भी है। किसी भी राज्य में दो संप्रभु नहीं हो सकते। समझते के द्वारा लोगो ने अपने अधिकार एक निश्चित शक्ति को ही प्रदान किये हैं और उस शक्ति के समानान्तर कोई दूसरी शक्ति नहीं हो सकती। राज्य को निगम मानने का यह स्वाभाविक परिणाम है। किसी निगम में कार्य-संचालन करनेवाली दो शक्तियां नहीं हो सकती। इसी आधार पर शासन में शक्ति विभाजन का भी विरोध किया गया है।

सार्वभौमिक शक्ति अदेय भी है, उसका हस्तांतरण नहीं किया जा सकता। हस्तांतरण का प्रयास मूल संविदा के विपरीत होगा। संप्रभु अपनी शक्ति इसलिये हस्तांतरित नहीं कर सकता कि जो उसे समझते के द्वारा प्राप्त हुआ है, वह समझता करने वालों के द्वारा ही प्रदान किया जा सकता है। समझते में संप्रभु को हस्तांतरण का अधिकार नहीं दिया गया और लोगो ने यह इच्छा व्यक्त की कि इस शक्ति का प्रयोग उस विशेष व्यक्ति या व्यक्ति समूह के द्वारा ही होना चाहिये। प्रजा किसी नये समझते के द्वारा शक्ति हस्तांतरित नहीं कर सकती क्योंकि मूल समझते के बाद संप्रभु को जो अधिकार मिल गये वे उसके न्यायसंगत अधिकार हैं, उन्हें हस्तांतरित करने के पहले उस संप्रभु से वापिस लेना होगा जो न्यायसंगत नहीं है।

संप्रभुता राज्य का स्थायी लक्षण है। यह निश्चित है कि संप्रभुता के अभाव में राज्य का कोई अस्तित्व नहीं रह सकता। जहाँ विधिमुक्त संप्रभु नहीं है वहाँ कोई व्यवस्था नहीं, केवल असहनीय प्राकृतिक अवस्था रह जाती है; किसी प्रकार का संगठन नहीं बल्कि केवल 'शीशहीन भीड़' रह जाती है।

हाब्स के लिये संप्रभुता सर्वव्यापी है बल्कि यह कहना अधिक उचित होगा कि सर्वग्राही है। संप्रभु के अलावा और कोई शक्ति नहीं हो सकती, हर व्यक्ति, समूह व संस्था को उसके आदेशों का पालन करना अनिवार्य है। धार्मिक संस्थाएँ भी संप्रभु के अधीन हैं। संप्रभु के अतिरिक्त और किसी को कोई अधिकार नहीं रह जाते क्योंकि सबके अधिकार समर्पित किये जा चुके हैं। समझते के बाद सभी अधिकारों का निर्माण संप्रभु के आदेश से होता है, अतः सभी शक्तियाँ उसके अधीन हैं। कोई व्यक्ति या समूह

विधि पालन से इन्कार नहीं कर सकता । संप्रभुता के निर्माण के लिये हाव्स एकमत से किया गया समझौता आवश्यक नहीं मानता बल्कि बहुमत ही पर्याप्त है , किन्तु एकवार संप्रभु की स्थापना हो जाने के बाद कोई यह नहीं कह सकता कि मैं बहुमत के साथ नहीं था, इसलिये इस संप्रभु को नहीं मानता । अवज्ञा करनेवाले को बहुमत की शक्ति के प्रयोग से विधि पालन के लिये बाध्य किया जा सकता है । समूह में शामिल हो जाने का अर्थ यही है इन व्यक्तियों ने बहुमत का निर्णय स्वीकार कर लिया और ऐसे व्यक्ति के सामने केवल दो मार्ग रह जाते हैं, “या तो वह उनके (बहुमत) आदेशों को स्वीकार कर ले, या उस युद्ध की अवस्था में छोड़ दिया जाय जिसमें पहले था ; जहाँ बिना किसी अन्याय के उसे किसी भी व्यक्ति के द्वारा नाश किया जा सकता है ।”

संप्रभु पर कभी अन्याय का आरोप नहीं लगाया जा सकता न उसके हाथ से प्रजा को कोई आघात हो सकता है । संप्रभु केवल एक अभिकर्ता (agent) है उसके सभी कार्यों के कर्त्ता समाज के सब लोग हैं । संप्रभु की इच्छा में हर व्यक्ति की इच्छा निहित है , अतः हम अपने ही कार्य को न तो अन्याय कह सकते हैं न हानिकारक । इसका स्वाभाविक परिणाम यह निकलता है कि संप्रभु पर न तो दोषारोपण किया जा सकता है न उसे प्रजा के द्वारा दण्ड दिया जा सकता है । वैधानिक दृष्टिकोण में हाव्स यह तर्क पेश करता है कि अभिकर्त्ता के सभी कार्यों का उत्तरदायित्व प्रधानकर्त्ता (Principal) पर होता है । अतः अपने उत्तरदायित्व के लिये हम अभिकर्त्ता को दण्ड नहीं दे सकते । क्रांति के सदर्भ में हाव्स कहना है कि राज्य का उद्देश्य शान्ति की स्थापना करना है और जिसे यह उद्देश्य प्रदान किया गया है वही साधनों का निर्णय कर सकता है । अतः दण्ड निश्चित करने और प्रदान करने का अधिकार केवल शासक को ही हो सकता है ।

संप्रभु के अधिकारों का विस्तृत वर्णन भी हाव्स ने किया है । समाज में प्रचलित विचारों और सिद्धान्तों पर नियंत्रण रखने का अधिकार उसे है । हाव्स यह मानता है कि मनुष्य के कार्यों का “उचित नियंत्रण उनके विचारों के उचित नियंत्रण में ही निहित है ।” पुस्तकों की जांच भी प्रकाशन से पहले हो जाना चाहिये । स्पष्ट शब्दों में हाव्स विचारों की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का समर्थक नहीं है । यद्यपि सत्य का दमन उचित नहीं है किन्तु कोई भी विचार जो शान्ति और सहयोग का विरोधी है, सत्य नहीं हो सकता ; क्योंकि प्राकृतिक अवस्था को अच्छा मानना, शान्ति की तुलना में अशान्ति को अच्छा मानना स्वयं एक असत्य है । विधि निर्माण के द्वारा संप्रभु सामाजिक व्यवहारों का निर्देशन करता है और व्यक्ति के पारस्परिक अधिकारों का निर्माण करता है । न्याय करने की अंतिम शक्ति संप्रभु ही है । संप्रभु युद्ध और शान्ति की घोषणा कर सकता है ;

अपने सलाहकारों, सहयोगियों व अधिकारियों की नियुक्ति कर सकता है ; दण्ड और पुरस्कार प्रदान कर सकता है तथा उपाधिया प्रदान कर सकता है । राज्य को कर लगाने का अधिकार भी दिया गया क्योंकि सेना का निर्माण व संचालन करने के लिये धन की आवश्यकता होती है ।

हाव्स ने चर्च और धर्मप्रचार को भी अन्य समुदायों की तरह राज्य के अधीन माना है । राज्य से अलग चर्च और धर्म का कोई अस्तित्व नहीं, क्योंकि श्राजकता की स्थिति में न तो कोई संगठन हो सकता है, न सामान्य विचार । इन विचारों के कारण हाव्स को अनीश्वरवादी और धर्म-विरोधी कहा गया किन्तु यह आरोप उचित नहीं है ।

हाव्स का प्रभाव भ्रमात्मक रहा है । समकालीन राजनीति में उसे दोनों पक्षों का विरोध ही मिला । उसने दो विरोधी विचारों का समन्वय करना चाहा, संविदा और निरंकुश सत्ता । अपनी तर्कशक्ति के द्वारा, उसने संविदा के द्वारा निरंकुश राज्य का समर्थन अवश्य कर दिया किन्तु न तो वह संबंधित पक्ष को सतोष दे सका न अपने सिद्धान्त को स्वतः विरोधी विचारों से बचा सका । उसकी तर्कपद्धति इतनी कठोर थी कि उसके आधार को स्वीकार कर लेने के बाद हम उसके निष्कर्षों से नहीं बच सकते । किन्तु सबसे बड़ा दुर्भाग्य यही है कि उसके आधार सही नहीं थे । उसने अपना साध्य और साधन पहले ही निर्धारित कर लिया, इनमें से कोई एक दूसरे का तार्किक परिणाम नहीं है । उसके साध्य और साधन में स्वाभाविक विरोध था जो उसके विचारों में भी स्वतः विरोध के रूप में आ गया ।

अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिये हाव्स को मानव प्रकृति की एकांगी व्याख्या को अपना आधार बनाना पड़ा । मनुष्य को स्वार्थ और भय से प्रेरित मानना आवश्यक हो गया अन्यथा अधिकारों का सम्पूर्ण समर्पण कभी तर्कसंगत नहीं हो सकता था । किन्तु मनोवैज्ञानिक अध्ययन हाव्स के इस सिद्धांत का समर्थन नहीं करता । यह निश्चित है कि भय और स्वार्थ के अतिरिक्त तथा इनसे भी ऊपर मनुष्य में सहयोग, सहानुभूति और परमार्थ के गुण पाये जाते हैं । आदिवासी जातियों का अध्ययन यह दर्शाता है कि यह गुण केवल समाज में रहनेवाले मनुष्यों तक ही सीमित नहीं है । एक महत्वपूर्ण प्रश्न यह भी उपस्थित होता है कि यदि प्राकृतिक अवस्था में सहयोग की भावना नहीं थी तो मनुष्य ने राज्य जैसे विशाल संगठन की कल्पना कैसे कर ली ।

हाव्स का समझौता भी तर्कसंगत नहीं है क्योंकि समझौता व्यक्ति की स्वतंत्र इच्छा का परिणाम है और अपनी इच्छा से व्यक्ति अपने अधिकारों का संपूर्ण समर्पण नहीं करता । यदि यह मान भी लिया जाय कि प्राकृतिक अवस्था में घबराकर मनुष्य ने

अपने अधिकारों का संपूर्ण समर्पण कर दिया तो भी उस व्यक्ति के उत्तरदायित्वों का वर्णन उस समझौते में होना चाहिये। कोई भी ऐसा समझौता जो उत्तरदायित्व निश्चित किये बिना निरंकुश अधिकारों का निर्माण करता है, तर्कसंगत नहीं कहा जा सकता।

समझौते की आवश्यकता हाब्स के विचारों में एक नये विरोध को जन्म देती है। समझौता विवेक का ही कार्य है और प्राकृतिक अवस्था का मनुष्य विवेकहीन है। हाब्स को आंशिक रूप से विवेक का अस्तित्व स्वीकार करना पड़ा जिसे उसने विवेकशील आत्मरक्षा कहा है। हाब्स के विचारों में विवेक का वर्णन बड़ा आकस्मिक है। यदि समझौते के समय आत्मरक्षा पर विवेक से विचार किया जा सकता है तो उसके पहले निरंतर युद्ध की क्या आवश्यकता है। विवेकशील आत्मरक्षा प्राकृतिक विधि का भी निर्माण करती है, किन्तु यह विधि प्रस्तुत जीवन को नियंत्रित करने के लिये नहीं बल्कि नये जीवन का निर्माण करने के लिये प्रेरणा देती है।

हाब्स के सिद्धांत में सबसे महत्वपूर्ण स्वतः विरोध उस समय उपस्थित होता है जब सम्य सम्राज में जीवन-रक्षा का प्रश्न सामने आता है। समझौते के द्वारा अधिकारों का संपूर्ण समर्पण तो हो गया और व्यक्ति शासक के सभी आदेश मानने के लिये बाध्य भी हो गया, किन्तु यदि शासक फिर भी उसे सुरक्षा प्रदान नहीं कर सका तो उसका कोई प्रयोजन नहीं। इस कारण से हाब्स यह मानने के लिये बाध्य हो जाता है कि जीवन-रक्षा की खोज में व्यक्ति संप्रभु के बन्धनों को तोड़ सकता है। इस मान्यता के निष्कर्ष अत्यंत हानिकारक है, क्योंकि व्यक्ति शासक के उन आदेशों को मानने से इन्कार कर सकता है जो उसके जीवन की सुरक्षा के लिये हानिकारक है। वह सेना में भर्ती होने से इन्कार कर सकता है और मृत्युदंड से बचने के लिये जेल या राज्य की सीमा से भाग जाना भी न्यायसंगत हो जाता है। इतना ही नहीं, युद्ध के समय यदि शासक जीवन-रक्षा प्रदान नहीं कर सकता तो व्यक्ति अपनी निष्ठा बदल सकता है और उस संप्रभु को अपने अधिकार समर्पित कर सकता है जो उसे रक्षा प्रदान करने की क्षमता रखता है। यह विचार युद्ध में घिरे हुए देश के लिये अत्यंत हानिकारक है। ऐसे संकट के समय अतिरिक्त राज्य निष्ठा और देशप्रेम की आवश्यकता होती है तभी युद्ध जीते जा सकते हैं। द्वितीय महायुद्ध के पहले दौर में ऐसा प्रतीत होता था कि जर्मनी की विजय निश्चित है परन्तु बाद में पांसे पलट गये। यदि इस आरम्भिक चरण में ही यूरोपीय देशों की जनता अपनी निष्ठा बदल देती और जर्मनी की संप्रभुता को स्वीकार कर लेती तो इस अंतिम विजय का प्रश्न ही नहीं आता। इस प्रकार हाब्स केवल स्वतः विरोधी विचारों का ही समर्थन करने के लिये बाध्य नहीं होता बल्कि

अत्यंत हानिकारक निष्कर्ष पर जा पहुँचता है जिनके कारण राजनीतिक दायित्व का संपूर्ण आधार समाप्त हो जाता है।

इसी संदर्भ में इस बात का उल्लेख करना भी आवश्यक हो जाता है कि हाव्स के सिद्धांत में व्यक्ति के अधिकारों और राज्य की उपादेयता का स्वरूप केवल भ्रमात्मक ही है। राज्य की स्थापना का कारण व्यक्ति की सुरक्षा अवश्य है किन्तु इसके कारण सेवाने के इस निष्कर्ष को स्वीकार नहीं किया जा सकता कि “हाव्स एक साथ पूर्ण-उपयोगितावादी था।” सेवाने का यह विश्वास है कि हाव्स के सिद्धांत में निरकुशसत्ता का समर्थन केवल आकास्मिक और परिधान मात्र है। इस निष्कर्ष तक पहुँचने से पहले हमें यह ध्यान में रखना चाहिये कि हाव्स के सिद्धान्त में साधन और साध्य का विरोध निहित है। उसके साधन व्यक्तिवादी हैं, निष्कर्ष नहीं। इसी विरोध के कारण हाव्स के आध्यात्मिक (Metaphysical) और राजनीतिक दर्शन में भी असमानता पाई जाती है। हाव्स के आध्यात्मिक आधार साधन की स्थापना (सविदा) से सम्बन्ध रखते हैं इसलिये वे व्यक्तिवादी दिखाई देते हैं। मनुष्य के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार किया गया है, उसे स्वचालित अणु माना गया है, मानसिक शक्तियों का विश्लेषण उपयोगितावादी और व्यक्तिवादी हैं। राज्य की स्थापना व्यक्ति की सुरक्षा के लिये की गई है किन्तु जब हम राज्य के स्वरूप और व्यक्ति तथा राज्य के सम्बन्धों पर पहुँचते हैं तो हमें अपने विचार बदलना पड़ते हैं। राज्य का स्वरूप न तो व्यक्तिवादी है न उपयोगितावादी। इसलिये उसके राजदर्शन का आध्यात्मिक दर्शन से अलग करना आवश्यक हो जाता है।

हाव्स के विचारों में कुछ व्यक्तिवादी सिद्धांतों का वर्णन अवश्य हुआ है— राज्य को साध्य नहीं साधन मानना और उसे आवश्यक बुराई मानना, किन्तु इन आधारों को स्वीकार कर लेने के बाद भी वे निष्कर्ष नहीं निकाले जा सकें जो व्यक्तिवाद का स्वरूप निश्चित करते हैं। राजनीति में हम जिस सिद्धांत को व्यक्तिवाद कहते हैं उसमें व्यक्ति का महत्व राज्य से श्रेष्ठ मानना, राज्य की शक्ति को सीमित मानना, व्यक्ति के विचारों की स्वतंत्रता तथा राज्य के निर्णय को प्रभावित करने की स्वतंत्रता आवश्यक है। हाव्स के सिद्धांत में इन सभी विचारों का कोई अस्तित्व नहीं है। हाव्स का राज्य न तो व्यक्ति को कोई अधिकार देता है, न राज्य को व्यक्ति की उन्नति का साधन मानता है, न शासक प्रजा के प्रति उत्तरदायी है। केवल सुरक्षा प्रदान करनेवाले राज्य को हम व्यक्ति का हितकारी नहीं कह सकते जैसा कि दास के जीवन को केवल सुरक्षित रखने, परन्तु उस पर अत्याचार करनेवाले प्रभु को दास का हितकारी नहीं कह सकते। वास्तविकता यह है कि हाव्स के सिद्धांतों में व्यक्तिवाद और उपयोगितावाद एक विरोधी

निष्कर्ष तक पहुँचने के साधन मात्र है। यदि हाव्स ने व्यक्तिवाद को अपनाया है तो केवल इसलिये कि उसका अंत कर दिया जाय। व्यक्ति के अधिकार केवल इसलिये हैं कि उन्हें लेवियाथान के चरणों में अर्पित कर दिया जाय। इस समर्पण के बदले व्यक्ति को कोई अधिकार नहीं मिलते। जो अधिकार सत्ताधारी दे देता है, या जिन पर वह प्रतिबंध लगाना भूल जाता है, उन्हीं से सतोष करना होगा। शासक के अत्याचार सहना भी आवश्यक है, अन्यथा भयानक और असहनीय प्राकृतिक अवस्था को वापिस जाना होगा। अत्याचारों को छुपचाप सहने के अलावा यदि कोई दूसरा मार्ग है तो असुरक्षा की प्राकृतिक अवस्था। व्यक्ति की स्वतंत्रता भय और सुरक्षा की अनिवार्यता पर आधारित है और हाव्स स्वयं यह कहता है कि अधिकारों का संपूर्ण समर्पण ही व्यक्ति की स्वतंत्रता है, उसी प्रकार जैसे कि नाव डूब जाने के भय से यात्री अपना सब सामान समुद्र में फेक देता है और आगे यह भी कह देना चाहिये कि नाव के बच जाने का निश्चय फिर भी नहीं रहता। हाव्स की तुलना में तो अरस्तू के विचार व्यक्ति के लिये अधिक लाभप्रद हैं जो यह मानता है कि राज्य का अस्तित्व अच्छे जीवन के लिये है। हाव्स ने व्यक्ति को केवल एक सुविधा प्रदान की है और यहाँ उसने अपने सिद्धांत की एकरूपता खो दी। अपनी सुरक्षा के लिये व्यक्ति राज्य का विरोध कर सकता है किन्तु यह विचार उतना ही हानिकारक है जितना सविदा का विचार असत्य है। जैसा हम ऊपर बतला चुके हैं यह विचार राज्यनिष्ठा के लिये घातक ही सिद्ध होगा और कोई भी व्यक्तिवादी उसे स्वीकार करने के लिये तैयार नहीं होगा। इसलिये हमें इसी निष्कर्ष को स्वीकार करना होगा कि हाव्स पूर्ण रूप से निरकुशता का समर्थक है और यही उसका उद्देश्य भी था। सविदा का प्रयोग व्यक्ति स्वतंत्रता की रक्षा के लिये नहीं बल्कि उसका नाश करने के लिये किया गया है। मनोवैज्ञानिक विश्लेषण उपयोगितावाद के अनुकूल अवश्य है किन्तु इस प्रकार की सीमित उपयोगिता से पशु संतुष्ट हो सकते हैं, मनुष्य नहीं। राज्य की स्थापना से व्यक्ति को कोई लाभ नहीं हुआ बल्कि वह कड़ाई से बचकर अग्नि में गिर जाता है, जीवन को बचाने के लिये व्यक्तित्व खो देता है।

फिर भी हाव्स के सिद्धांत में अनेक ऐसे विचारों का उल्लेख मिलता है जिसके कारण स्ट्रास (Strass) ने उसे आधुनिक राजदर्शन का जनक कहा है। उसने राजदर्शन को वैज्ञानिक स्वरूप प्रदान किया, मनोवैज्ञानिक आधार पर राजनीति का विश्लेषण किया, राज्य में सप्रभुता के अस्तित्व का स्पष्टीकरण किया और राज्य के अस्तित्व को दैवी उत्पत्ति के सिद्धांत से मुक्ति दिलाई।

अध्याय १३

जान लोक

(१६३२-१७०४)

(John Locke: 1632-1704)

१६४८ की क्रांति ने हाब्स के समान निराशावादी और निरंकुशता का समर्थक पैदा हुआ किन्तु क्रांति का परिणाम दूसरी ओर रहा । विजय क्रामवेल और उसके संसदवादी समर्थकों के हाथ रही । इस क्रांति के दौरान व्यक्ति स्वतंत्रता और जनमत का प्रभाव बहुत अधिक बढ़ गया । १६४४ में ही संसद ने एक कानून बनाया जिसके अनुसार किसी भी लेख का मुद्रण होने में पहले शासकीय अधिकारी की नियुक्ति ली जाना अनिवार्य था । मिल्टन पर इस विधि का उल्लंघन करने का आरोप लगाया गया जिसके प्रत्युत्तर में उसने 'एरोपेजीतिका (Areopajitica) लिखी जिसमें विचारों की स्वतंत्रता का समर्थन किया गया । क्रांति ने जनसाधारण में दार्शनिक विवाद और विचारों के आदान-प्रदान की भावना जागृत की जिसके कारण राजनीति में जनमत का महत्व दर्शाया गया । इस अवधि में विचारों का आदान-प्रदान कितना व्यापक हो गया था इसका सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि १६४० से १६६१ के बीच इंग्लैंड में बीस हजार से अधिक रचनाएँ प्रकाशित हुईं । इस विवाद में राजनीति, धर्म, दर्शन सभी शामिल थे । क्रांति का तत्कालिक परिणाम क्रामवेल के पक्ष में अवश्य हुआ किन्तु इंग्लैंड की राजनीतिक स्थिति मुड़ने की अपेक्षा और विगड़ गई । चार्ल्स के विरुद्ध क्रामवेल की विजय हो जाने के बाद इंग्लैंड में तीन शक्तियाँ एक दूसरे में उलझ रही थीं । एक ओर राजा चार्ल्स था जिसकी शक्ति परास्त हो जाने के बाद भी राजनीति को प्रभावित करने की क्षमता रखती थी । राजा चार्ल्स पुनः सत्ता प्राप्त करने की कोशिश कर रहा था और इसका एक ही उपाय था कि क्रांतिकारियों को आपस में लड़ा दिया जाय । संसद विजयी होने के बाद भी इस उलझन में थी कि सार्वभौमिक शक्ति का प्रयोग किस प्रकार किया जाय । तीसरी शक्ति क्रामवेल की क्रांतिकारी सेना थी जो अपनी विजय का फल राजा या अवसरवादियों को नहीं देना चाहती थी । सेना के हाथ में बहुत शक्ति थी किन्तु क्रामवेल स्वयं संसदीय प्रणाली का इतना तीव्र समर्थक था कि वह तानाशाह नहीं बनना

चाहता था और उसने संसद की स्थापना की। क्रामवेल की सेना में लेवलर्स (Levellers) नाम का एक नया दल स्थापित हो चुका था। यह दल अपने अधिकारियों की मंद गति से असंतुष्ट था और सुधारों की प्राप्ति शीघ्र से शीघ्र चाहता था। जान लिलबर्न (John Lilburne) और रिचर्ड ओवर्टन (Richard Overton) इस दल के प्रमुख नेता थे। इस दल को व्यावहारिक सफलता तो नहीं मिली किन्तु इसका सैद्धांतिक महत्व बहुत अधिक है। इस दल ने राजनीतिक समानता और सीमित सत्ता का नारा लगाया जो इङ्ग्लैंड की राजनीति का स्थायी अंग बन गई। ये लोग असीमित सत्ता को एक दुर्गुण मानते थे, चाहे वह राजा के हाथ में हो या संसद के हाथ में। संसद के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा भी उतनी ही आवश्यक है जितनी एक अत्याचारों के विरुद्ध।

राज्य क्रांति में यद्यपि राजा का विरोध किया गया किन्तु राजतंत्र और गणतंत्र का विवाद कहीं स्पष्ट नहीं हुआ। क्रांति का मूल उद्देश्य था सीमित राजतंत्र की स्थापना करना किन्तु राजा इस व्यवस्था को स्वीकार नहीं कर सका इसलिये उसे राजगद्दी से उतारा गया। फिर भी क्रांति के परिणाम स्वरूप गणतंत्रात्मक विचारों का प्रचार हुआ और इस धारा के प्रमुख समर्थक हेरिंग्टन (Harrington), मिल्टन (Milton) और सिडनी (Sydney) थे। परन्तु इङ्ग्लैंड में गणतंत्रवाद का स्थाई प्रभाव कभी नहीं हो सका और १६६० में पुनः राजतंत्र को अपना लिया गया। चार्ल्स द्वितीय को पुनः राजगद्दी पर बैठाया गया परन्तु ब्रैडा की घोषणा के द्वारा राजा की विधायिनी शक्ति को सीमित कर दिया। संसद की स्वीकृति के बिना कोई कानून नहीं बनाया जा सकता था। चार्ल्स द्वितीय की मृत्यु से इङ्ग्लैंड का राजनीतिक रंगमंच फिर सजीव हो उठा। नये उत्तराधिकारी के धार्मिक विचारों के कारण फिर से विवाद उत्पन्न हुआ। विवाद का मूल आधार यद्यपि धार्मिक था फिर भी राजा के अधिकारों का पूर्ण विश्लेषण इस विवाद में हुआ। जेम्स द्वितीय निरंकुश शासन का समर्थन था और अपने अधिकारों पर किसी प्रकार की सीमा स्वीकार करने के लिये तैयार नहीं था। १६८० में सर राबर्ट फिल्मर की पैट्रियार्का (Patricia) प्रकाशित कराई गई जिसमें शासक के पैतृक अधिकार आदि पुरुष एडम से दर्शाये गये हैं। १६८८ में पुनः इङ्ग्लैंड में “रक्तहीन क्रांति” हुई जिसके द्वारा जेम्स द्वितीय को राजगद्दी से उतार दिया गया। गणतंत्र का सिद्धांत तो १६६० में ही समाप्त हो चुका था, इस क्रांति के द्वारा भी केवल सीमित राजतंत्र की ही स्थापना की गई।

१६४८ की क्रांति से क्रांति विरोधी ‘लेविथायान’ की रचना प्रभावित हुई तो १६८८ की क्रांति की दार्शनिक देन जान लॉक का सिद्धांत था, जिसने क्रांति को न्याय-

संगत और शासन को सीमित दर्शाने का प्रयास किया। दोनों दार्शनिक दो विरोधी दलों के हैं। हाब्स ने कठोर तर्क प्रणाली के द्वारा जनसाधारण में प्रचलित विचारों का विरोध किया, तो लॉक को इन विचारों का समर्थन करने के लिये सामान्य ज्ञान का आलंबन ही काफी था। लॉक उन्हीं विचारों का समर्थन करना चाहता था जो रक्तहीन क्रांति के आधार थे या उसकी उपज थे और इस कार्य में उसे कोई विशेष कठिनाई नहीं हुई। लॉक को अपने उद्देश्य की पूर्ण सामग्री पुनर्स्थापन (Restoration) काल के विचारों में मिली। मिल्टन और सिडनी ने सीमित संविदा का समर्थन किया था जिसके अनुसार मनुष्य अपने कुछ अधिकार ही राज्य को समर्पित करता है और शेष बातों में उसकी स्वतंत्रता पूर्ववत् बनी रहती है। प्रजा राजा की आज्ञा को मानने के लिये केवल उसी समय तक बाध्य है जब तक शासक लोकहित में कार्य करता है। १६८८ की क्रांति इन सभी विचारों से प्रभावित थी और यह विचार लॉक के ग्रन्थों में स्पष्ट हुए हैं।

स्पष्ट रूप में लॉक का सिद्धान्त उन सभी निष्कर्षों का खडन है जो प्रथम क्रांति के बाद हाब्स ने प्रस्तुत किये थे। 'लेवियाथन' के प्रत्येक पृष्ठ पर क्रांति के भयभीत और और अव्यवस्थित जीवन की छाया स्पष्ट रूप से दिखाई देती है और हाब्स ने मनुष्य स्वभाव का जो चित्रण किया वह क्रांति के बीच मानव व्यवहारों से प्रेरित था किन्तु हाब्स ने केवल एक क्रांति देखी थी और लॉक का जीवन दो क्रांतियों से गुजरा। हाब्स की तरह लॉक को भी अपने जीवन की रक्षा के लिये मातृभूमि को छोड़कर यूरोपीय महाद्वीप में शरण लेनी पड़ी किन्तु फिर भी दोनों के विचारों में पूर्ण विरोध पाया जाता है। लॉक के उदारवाद का कारण उसके पारिवारिक जीवन में और विशेष रूप से उसके पिता के व्यवहार में निहित है। उसने स्वयं इस बात को स्वीकार किया है कि वह अपने पिता के उदार व्यवहार से बहुत अधिक प्रभावित था। जान लॉक का जन्म १६३२ में एक मध्यमवर्गीय परिवार में हुआ था। उसके पिता ससदीय आन्दोलन के समर्थक थे तथा उन्होंने क्रामवेल की सेना में कार्य भी किया था, इसलिये यह स्वाभाविक है कि वचपन से ही उसके संस्कार निरकुशता के विरोधी हो गये। लॉक ने आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय से १६५७ में अपनी उच्च शिक्षा पूरी की और १६६० से क्राइस्ट चर्च में अध्यापक का कार्य शुरू किया। इस समय आक्सफोर्ड पर उदारवादी विचारों का प्रभाव था। यहाँ पर १६६७ में लॉक का सपर्क लार्ड शेफ्ट्सबरी से हुआ और इन दोनों का साथ शेफ्ट्सबरी की मृत्यु तक चलता रहता। इस समय इङ्ग्लैंड की राजनीति में दो दल थे—अनुदार और रूढ़ीवादी विचारों का समर्थक टोरी (Tory) दल, जो राजा के दैवी अधिकारों का समर्थन करता था ; दूसरा उदार विचारों का

समर्थक व्हिग (Whig) दल, जो व्यक्ति स्वतंत्रता तथा सीमित शासन का समर्थक था। लार्ड शेफ्ट्सबरी व्हिग दल के एक प्रमुख नेता थे। शेफ्ट्सबरी का साथ होने के कारण लॉक को १६८३ से १६८८ तक हालैंड में निष्कासन का जीवन व्यतीत करना पड़ा। इंग्लैंड से निकाले गये राजनीतिक शरणार्थियों के बीच रहते हुए और उनसे विचारों का आदान-प्रदान करके इसी अवधि में लॉक ने अपने दर्शन का वृहत् रूप निश्चित किया। उसके कई लेख १६७२ के पहले भी प्रकाशित हो चुके थे किन्तु सभी प्रधान ग्रन्थ १६८८ की क्रांति के बाद ही प्रकाशित हुए। 'द ट्रीटाइजेज आफ सिविल गवर्नमेंट' (Two Treatises of Civil Government) १६८० में प्रकाशित हुई और पुस्तक का मूल उद्देश्य १६८८ की क्रांति को न्यायसंगत बतलाना तथा सीमित शासन का समर्थन करना था। प्रथम पुस्तक में राबर्ट फिल्मर की 'पेट्रियार्की' का खंडन किया गया है और स्वयं लॉक के विचार द्वितीय पुस्तक में हैं। जों कठोर तर्क पद्धति हाब्स की शैली में मिलनी है लॉक में उसका अभाव है किन्तु लॉक के विचारों की लोकप्रियता का मूल कारण उनकी उपादेयता है और लोकप्रिय विचारों का प्रतिपादन। सामान्य ज्ञान की सहायता से लॉक ने उन विचारों का समर्थन किया जिन्हें अधिकांश लोग पहले ही चाहते थे। जार्ज सेवाइन ने लिखा है कि लॉक की "विद्वत्ता का विशेष गुण न तो ज्ञान ही था न तर्क किन्तु अनुल सामान्य-ज्ञान (Commonsense) जिसके द्वारा उसने महत्वपूर्ण विचारों का सकलन किया।" तार्किक दृष्टिकोण से लॉक के विचार उतने सुदृढ़ नहीं हैं जितने हाब्स के, किन्तु इस सामान्य ज्ञान के कारण लॉक के विचारों का प्रभाव अधिक हुआ। वास्तविकता यह है कि हाब्स प्रगति की धारा के विपरीत जाना चाहता था और लॉक ने धारा के साथ ही बहना चाहा इसलिये उसका प्रभाव अधिक हुआ।

मनोविज्ञान और प्राकृतिक अवस्था—हाब्स की तरह लॉक भी अपने सिद्धांत को सामाजिक अनुबंध के द्वारा समझाता है किन्तु उसका अनुबंध हाब्स से नहीं बल्कि हुंकर से अधिक प्रभावित है। साधन एक होते हुए भी लॉक का उद्देश्य हाब्स के विपरीत था, और हाब्स के निष्कर्षों का खंडन करने के लिये वह उसके आधारों का विरोध करता है। समाज का संगठन समझौते के स्वरूप पर निर्भर है और समझौता मानव स्वभाव पर, इसलिये लॉक भी हाब्स की तरह मनोवैज्ञानिक विश्लेषण से आरंभ करता है। मानव स्वभाव का चित्रण हाब्स ने किया है, वह न तो नैतिक दृष्टिकोण से सही कहा जा सकता है न अनुभव ही उसका समर्थन करता है। मनुष्य स्वभाव से ही विवेकशील प्राणी है और राज्य का निर्माण होने से पहले भी वह विवेकशील था। रोमन और मध्यकाल में प्रचलित प्राकृतिक विधि के सिद्धांत

को ग्रहण करके लॉक ने यह दर्शाया कि मनुष्य को ईश्वर की सवसे बड़ी देन विवेक है। यह विवेक हमारे व्यवहार को स्वतः सीमित करता है। इस शक्ति के द्वारा प्राकृतिक अवस्था में भी मनुष्य को इस बात का ज्ञान रहता है कि हमें क्या करना चाहिये और क्या नहीं। हाव्स की तरह लॉक यह नहीं मानता कि मनुष्य के स्वार्थ उसके विवेक को कमजोर कर देते हैं। विवेक के द्वारा हर व्यक्ति न्याय, नैतिकता और नियमों की कल्पना कर लेता है तथा उनका पालन करता है। जीवन स्वतः संयत है और मनुष्य अपने स्वार्थों के लिये लड़ते नहीं है। मनुष्य में क्षमा, दया, सहानुभूति, परोपकार इत्यादि गुण स्वाभाविक रूप में रहते हैं और प्राकृतिक अवस्था परस्पर सहयोग, शांति और प्रगति की अवस्था है। हाव्स की तरह लॉक ने अपने मनोवैज्ञानिक आधारों का वर्णन अधिक व्यापक रूप में और अलग से नहीं किया किन्तु पुस्तक में अनेक स्थानों पर मानव स्वभाव का जो चित्रण किया गया है उसमें यह निष्कर्ष निकाले जाते हैं। मनुष्य स्वभाव में दूसरे मनुष्यों को नुकसान पहुँचाने की इच्छा नहीं रखता क्योंकि हम जिस कार्य को अपने प्रति अच्छा नहीं समझते उसे दूसरे के प्रति नहीं करना चाहते। मानव स्वभाव का सरल और उदार चित्रण लॉक ने किया है, हाव्स की तरह मनुष्य को एक जगली जानवर मानने की गलती वह नहीं करता। हाव्स के जो ताकिक निष्कर्ष थे उनसे बचने के लिये भी मनोवैज्ञानिक आधारों में परिवर्तन करना आवश्यक था।

इस अवस्था में मानव समानता को लॉक भी स्वीकार करता है किन्तु यह शक्तियों की समानता नहीं बल्कि प्राकृतिक और वैधानिक समानता है। सभी मनुष्य इसलिये समान हैं क्योंकि वे एक ही कोटि के प्राणी हैं। एक ही वर्ग के होने के कारण सभी मनुष्यों को प्रकृति से समान क्षमताएँ और समान लाभ प्राप्त होते हैं। कोई मनुष्य किसी के अधीन नहीं है, न कोई दास हो सकता है न प्रभु, जब तक कि सबकी सहमति से सत्ता की स्थापना न कर दी जाय। इस समानता के कारण किसी व्यक्ति को किसी व्यक्ति का जीवन लेने का अधिकार नहीं है। इसलिये प्राकृतिक अवस्था युद्ध की अवस्था नहीं है। लॉक कहता है कि युद्ध का प्रश्न उस समय आता है जब कोई मनुष्य अपने लाभ के लिये दूसरे व्यक्ति के साथ किसी प्रकार का अन्याय करे या बल प्रयोग करे किन्तु विवेकशील होने के नाते मनुष्य प्राकृतिक अवस्था में भी ऐसा कोई कार्य नहीं करता जिससे युद्ध की उत्पत्ति हो। युद्ध की अवस्था से भिन्नता दर्शाते हुए लॉक ने प्राकृतिक अवस्था को परिभाषा इन शब्दों में की है, “सामान्य श्रेष्ठ शक्ति, जो उनके पारस्परिक व्यवहारों का निर्णय कर सके, के बिना विवेक के अनुकूल जीवन व्यतीत करने वाले मनुष्यों को सही अर्थ में प्राकृतिक अवस्था कह सकते हैं।”

प्राकृतिक अवस्था में विधि का अस्तित्व भी स्वीकार किया गया बल्कि यह कहना अधिक उचित होगा कि प्राकृतिक विधि ही लॉक के सिद्धांत का मूल आधार है। विवेक की आंतरिक शक्ति मनुष्य को उचित-अनुचित का अंतर करने की शक्ति प्रदान करती है और जो अनुचित है उसे करने से रोकती है इसलिये व्यवहार के नियम अपने आप बन जाते हैं। विवेक का स्वाभाविक गुण है व्यवहार को मर्यादित करना, मर्यादाहीन व्यवहार मनुष्य को कभी शोभा नहीं देता। राज्य और समाज की स्थापना से पहले विधि का अस्तित्व इस प्रकार स्वीकार किया गया। यह विधि न केवल राज्य से पूर्व है बल्कि राज्य से श्रेष्ठ है और राजनीतिक संगठन का आधार है। मर्यादित व्यवहार का पहला नियम यह है कि हम अपने प्रति जिस कार्य को अच्छा नहीं समझते उसे दूसरे के प्रति न करे क्योंकि जो कार्य हमारे लिये हानिकारक है वह दूसरे के लिये भी है और यदि हम स्वयं दूसरे को नुकसान पहुँचाते हैं तो दूसरों से अच्छे व्यवहार की आशा भी नहीं कर सकते। धीरे-धीरे आचरण के सभी नियम स्पष्ट हो जाते हैं। मनुष्य न तो दूसरे को नुकसान पहुँचाता है न उनके मार्ग में बाधा उपस्थित करता है बल्कि विवेक के कारण एक दूसरे से सहयोग की भावना बलवान होती है। इस नियम के कारण प्राकृतिक अवस्था का जीवन शांति, सहयोग और प्रगति का जीवन होता है। निरकुश सत्ता का समर्थन करने के लिये हाव्स को भयंकर, असहनीय और नियमहीन प्राकृतिक अवस्था का सहारा लेना पड़ा तो सीमित सत्ता का समर्थन करने के लिये लॉक ने नियमित और शांतिपूर्ण जीवन का चित्रण किया है। सीमित शासन का समर्थन करने के लिये लॉक को ऐसे नियम का सहारा लेना पड़ा जो राज्य की स्थापना से पहले था और राज्य की शक्ति को सीमित करता है। शासन का यह कर्तव्य हो जाता है कि जो उसके स्थापन से पहले स्वाभाविक रूप से उचित था उसका अनुमोदन करे, अतिक्रमण नहीं। सत्ताधारी या शासन के द्वारा किसी नई वस्तु का निर्माण नहीं होता बल्कि प्राकृतिक विधि को स्पष्ट और सरल बनाने का प्रयास है। विधि नैतिकता को नहीं बल्कि नैतिकता विधि को जन्म देती है और विधि निर्माता के अभाव में प्रचलित नैतिक नियम सभी राजकीय विधियों के आधार हैं।

लॉक ने प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व भी स्वीकार किया है। जहाँ नियम है वहाँ अधिकारों का होना भी स्वाभाविक है। वास्तव में प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व ही प्राकृतिक नियमों की कल्पना का आधार है। कुछ अधिकारों का अस्तित्व राज्य के निर्माण से पुराना है और इन अधिकारों के पीछे विधि का होना भी स्वाभाविक है। प्राकृतिक अधिकारों में सबसे महत्वपूर्ण और सबसे स्पष्ट संपत्ति का अधिकार है। यद्यपि कुल तीन अधिकारों का उल्लेख लॉक ने किया है जीवन, संपत्ति और स्वतंत्र-

त्रता । उसने स्पष्ट रूप से यह कहा कि संपत्ति का अधिकार "सामान्य वर्ग के लोगों के स्पष्ट अनुबंध से परे है ।" अस्तु की तरह लॉक भी इस बात को स्वीकार करता है कि संपत्ति मनुष्य का स्वाभाविक अधिकार है, जिसका अस्तित्व राज्य के नहीं बल्कि कुटुम्ब के समानान्तर है । संपत्ति और कुटुम्ब का अस्तित्व राज्य से पूर्व है क्योंकि कुटुम्ब तो निश्चित रूप से राज्य का पूर्वज है और कुटुम्ब के लिये संपत्ति का होना भी आवश्यक है । इसके अलावा लॉक ने संपत्ति के अधिकार की उत्पत्ति इस प्रकार बतलाई है कि प्राकृतिक साधन के साथ श्रम का मिश्रण ही संपत्ति का निर्माण करता है । भूमि पर किसी का अधिकार नहीं था किन्तु जब किसी व्यक्ति ने भूमि के हिस्से में अपना श्रम लगाया तो वह हिस्सा उसकी संपत्ति हो गई । यह स्वाभाविक है कि कृषि का आविष्कार राज्य से पहले हुआ इसलिये संपत्ति का अधिकार भी राज्य से पहले मान्य था । संपत्ति का अधिकार शांतिमय जीवन की आवश्यक शर्त है । संपत्ति की स्थापना में यह निष्कर्ष निकलता है-कि जीवन और स्वातंत्र्य का अधिकार भी राज्य से पहले था क्योंकि इन दो अधिकारों के बिना संपत्ति का निर्माण संभव नहीं है । लॉक का तात्पर्य यह है कि मनुष्य अपनी इच्छा में ही इन सब अधिकारों को मान्यता दे देते थे ।

प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यदि प्राकृतिक अवस्था इतनी सुखमय और सुन्दर थी, यदि जीवन में कोई कठिनाई नहीं थी, तो मनुष्य ने इस अवस्था का त्याग क्यों किया ? प्राकृतिक शांति का आधार प्राकृतिक विधि है किन्तु कुछ ऐसी परिस्थितियाँ आ जाती हैं जब ये नियम स्पष्ट नहीं होते अथवा इनका पालन कराने में कुछ कठिनाई होती है । इस गतिरोध को दूर करने के लिये ही राज्य का निर्माण करना पड़ता है । प्राकृतिक विधि के सम्बन्ध में तीन कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं । सबसे पहले प्राकृतिक विधि की व्याख्या स्पष्टीकरण की है । इस स्वनिर्मित विधि के अर्थ के बारे में यदि दो व्यक्तियों में मत भेद हो जाता है तो स्पष्ट और सर्वमान्य व्याख्या करने वाली कोई शक्ति नहीं है । दूसरी कठिनाई न्याय संबंधी थी । यदि किसी व्यक्ति के द्वारा नियमों का उल्लंघन हो जाय तो उसके व्यवहार का निराकरण करने वाली कोई श्रेष्ठ शक्ति स्वयं नहीं थी ; व्यक्ति अपने अपराध को स्वीकार कर लेता है तो ठीक अन्यथा उसका अपराध सिद्ध नहीं किया जा सकता था, इसलिये 'व्यक्ति अपने मामले में न्यायाधीश था ।' तीसरी कठिनाई कार्यकारिणी शक्ति का अभाव है । यदि प्राकृतिक विधि की व्याख्या का विवाद सुलभ जाता है और अपराधी अपने दंड को कार्यान्वित करने भी स्वीकार कर लेता है तो भी उस दंड को और विधि का पालन कराने वाली कोई शक्ति नहीं है । यह बात विचारणीय है कि लॉक ने जो तीन कठिनाइयाँ यहां प्रस्तुत की हैं उनका सबंध शासन के तीन अंगों से है विधायनी, कार्यकारिणी और न्यायपालिका । लॉक का स्पष्ट तात्पर्य यह है कि शांत सामाजिक जीवन के लिये

इन तीन शक्तियों का होना आवश्यक है। यह विचार शक्ति पृथक्करण का आधार प्रस्तुत करते हैं। केवल इन्हीं कठिनाइयों को दूर करने के लिये मनुष्य समाज में प्रवेश करता है। लाभ का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण घोर व्यक्तिवादी (Egoistic) है। राज्य और समाज का निर्माण व्यक्तिके लिये हुआ है। राज्य की उपादेयता केवल सुरक्षा तक सीमित नहीं है बल्कि संपूर्ण क्षेत्र में व्याप्त है और उपयोगितावाद का ऋण हाव्स नहीं बल्कि लॉक के प्रति अधिक है।

सामाजिक संविदा—प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य को स्वतंत्रता तो थी किन्तु यह स्वतंत्रता निश्चित नहीं थी, इसलिये लोगो ने अपनी स्वतंत्र इच्छा से एक ऐसी शक्ति का निर्माण किया जो प्राकृतिक नियमों के पालन के लिये उत्तरदायी है। यही शक्ति राजनीतिक शक्ति है और इसकी परिभाषा लॉक ने इस प्रकार की है, “मृत्युदंड के साथ विधि निर्माण का अधिकार संपत्ति (प्राकृतिक अधिकार) को नियमित और सुरक्षित रखने के लिये, और विधि पालन के लिये समाज की शक्ति का प्रयोग यह सब केवल जनहित के लिये।” लॉक का उद्देश्य यह था कि राज्य का निर्माण इस प्रकार से दर्शाया जाय कि शासन व्यक्ति के अधिकारों और स्वतंत्रता को सुरक्षित रखने के लिये बाध्य हो। इस प्रकार की शक्ति सामूहिक ही हो सकती है और सबकी सहमति से ही निर्मित हो सकती है। इस कारण सामाजिक संविदा की आवश्यकता होती है, एक ऐसी संविदा जिसमें हर व्यक्ति अपनी इच्छा से शामिल होता है। लॉक के सिद्धांत में यह स्पष्ट नहीं है कि राज्य के निर्माण के लिये एक समझौता हुआ या दो। संविदा का यह वर्णन समाज के उदय तक ही सीमित है और दूसरी ओर लॉक यह भी कहता है कि राजनीतिक शक्ति का निर्माण सबकी सहमति से ही हो सकता है। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि लॉक के सिद्धांत में दो संविदाएँ निहित हैं। लॉक ने स्वयं दूसरे समझौते का वर्णन नहीं किया यद्यपि समाज और सरकार को वह भिन्न मानता है। सर अर्नेस्ट बार्कर ने यह दर्शाया है कि लॉक के सिद्धांत में केवल एक ही संविदा है जिसके द्वारा समाज का निर्माण हुआ और शासन केवल एक प्रत्यासी है जिसके साथ समाज का कोई समझौता नहीं और न समझौते की आवश्यकता है। इसके विपरीत जार्ज सेवार्ड ने दो समझौते माने हैं। प्रत्यास (Trust) स्वीकार कर लेने के बावजूद भी दूसरे समझौते को मानना आवश्यक हो जाता है। समाज और राज्य का अस्तित्व अलग-अलग हैं सरकार का अंत हो जाने से समाज का अंत नहीं हो जाता इसलिये इन दोनों संस्थाओं का उद्गम अलग-अलग मानना पड़ेगा। प्रथम संविदा के द्वारा लोग अपनी शक्तियों का समर्पण संपूर्ण समाज को ही करते हैं परन्तु इन कार्यों की पूर्ति सरकार के द्वारा हो होती है। सरकार को यह कार्य समाज ने कब और कैसे किये इसका स्पष्टीकरण लॉक के:

सिद्धात में नहीं मिलता। शासन केवल एक प्रत्यासी (Trustee) है, किन्तु यह केवल शासन की सीमित शक्ति और उत्तरदायित्व का स्पष्टीकरण करने के लिये है, किन्तु फिर भी यह प्रश्न तो रहता ही है कि समाज ने इस प्रत्यास की स्थापना और अधिकारों का हस्तांतरण किस प्रकार किया। लॉक यह तो स्वीकार करता है कि शक्ति हस्तांतरण का समझौते के अलावा कोई दूसरा मार्ग नहीं है। इसमें यह आभास होता है कि लॉक के सिद्धात में दो सविदाओं का सिद्धात निहित है। इसके अतिरिक्त लॉक को प्रभावित करने वाले विचारकों अल्यूसियस और पफेन्डर्फ ने दो सविदाओं को स्वीकार किया है। इसलिये लॉक के सिद्धात में भी दो समझौते निहित माने जाते हैं। प्रथम सामाजिक समझौता है जिसके द्वारा व्यक्ति अपने अधिकारों का समर्पण संपूर्ण समाज को कर देता है और द्वितीय समझौता राजनीतिक है जिसमें समाज के ये अधिकार शासन को सौंपे जाते हैं। शासन का अतः होने से केवल इस दूसरे समझौते का खंडन होता है और समाज का अस्तित्व बना रहता है। मनुष्य प्राकृतिक अवस्था को वापिस नहीं लौटता।

प्रथम सविदा जिसके द्वारा राज्य की स्थापना हुई उसमें सबका एकमत होना आवश्यक है, किन्तु समाज की स्थापना के बाद सभी निर्णय बहुमत के द्वारा लिये जा सकते हैं। बहुमत का निर्णय ही सबको स्वीकार करना होता है। लॉक लिखता है, जो समुदाय है “उनके लिये यह आवश्यक है कि वह एक ही दिशा में चले; यह आवश्यक है कि समाज उस ओर जावे जहाँ अधिक शक्ति उसे ले जावे, जो कि बहुमत की इच्छा है अन्यथा यह अशभव है कि वह (समाज) कार्य कर सके और एक सगठन बनी रहे।” लॉक की सविदा का स्वरूप भी हाब्स से भिन्न है। इस समझौते द्वारा लोग अपनी संपूर्ण शक्तियों का समर्पण नहीं करते न यह समर्पण एक व्यक्ति के प्रति होता है। समझौते का स्वरूप इन शब्दों में स्पष्ट किया कि प्राकृतिक अवस्था के मनुष्यों ने “एक समूह के रूप में इकट्ठे और सगठित होकर अपने सुखी, सुरक्षित और शांत जीवन की प्राप्ति संपत्ति के अधिकार का उपयोग, और बाहरी शक्तियों से सुरक्षा के लिये” स्वेच्छा से एक समझौता किया। इस सविदा के द्वारा लोग केवल उन शक्तियों का समर्पण करते हैं जो शांति, सुरक्षा और प्राकृतिक अधिकारों के लिये आवश्यक है। प्राकृतिक विधि के सवध में जो कठिनाइयाँ आती हैं उन्हें दूर करने की शक्ति हस्तांतरित की जाती है प्राकृतिक विधि को नष्ट करने या उसका खंडन करने की शक्ति नहीं। इस समझौते के परिणाम स्वरूप समाज को यह सीमित अधिकार प्राप्त हो जाते हैं। समाज स्वयं इन अधिकारों का प्रयोग नहीं करता बल्कि एक प्रत्यास का निर्माण करता है और यह कार्य शासन को सौंप देता है। राज्य के अधिकार मौलिक नहीं हैं बल्कि समाज के

से प्राप्त है इसलिये यह सीमित भी है। शासन को समाज केवल वही अधिकार प्रदान कर सकता है जो उसे प्राप्त हुए थे, इनसे अधिक नहीं। इस प्रकार समाज और राज्य के अधिकार सीमित हैं। लॉक ने सामाजिक सविदा को ऐतिहासिक सत्य माना है, उसका यह विश्वास है कि राज्य की स्थापना इस प्रकार के समझौते से संभव है किन्तु यह उसकी भूल है क्योंकि जिन मनुष्यों ने कभी किसी संगठित जीवन का अनुभव नहीं किया—वे एकाएक राज्य जैसे विशाल संगठन का निर्माण नहीं कर सकते। लॉक ने संविदा की ऐतिहासिकता के पक्ष में रोम, बेनिथ और अमेरिका के उदाहरण प्रस्तुत किये किन्तु यह सभी उदाहरण ऐसे लोगों के हैं जिन्हें राज्य रूपी संगठन का ज्ञान था। लॉक संविदा के माध्यम से इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि राज्य का निर्माण अन्य किसी तरीके से न्यायसंगत नहीं कहा जा सकता। शक्ति और युद्ध के द्वारा राज्य का निर्माण होता है और हार जाने वाली जाति को आज्ञा मानने के लिये बाध्य भी किया जा सकता है किन्तु ऐसे प्रदेश के निवासी शासक के आदेशों को मानने के लिये बाध्य नहीं हैं क्योंकि शासन उनकी सहमति पर आधारित नहीं है और यदि वे शासन का विरोध करते हैं तो यह न्याय के विरुद्ध नहीं होगा। लॉक कहना चाहता है कि जो शासन जनता की सहमति पर आधारित नहीं है उसे बदलने का अधिकार समाज के बहुमत को है।

लॉक ने स्पष्ट और अस्पष्ट सहमति का वर्णन किया है। समाज के बन्धन मनुष्य स्पष्ट या अस्पष्ट सहमति से स्वीकार कर सकता है। जब कोई व्यक्ति किसी शासन के द्वारा प्रदान किये गये सरक्षण, व्यवस्था व अधिकारों का लाभ प्राप्त करना स्वीकार कर लेता है तो इसका अर्थ यहाँ है कि उसने शासन के बन्धन स्वीकार करने के लिये अपनी सहमति प्रदान कर दी है यद्यपि वह इस प्रकार को कोई स्पष्ट घोषणा नहीं करता। इस प्रकार लॉक इस आपत्ति का उत्तर प्रदान करता है कि सविदा या सहमति आनेवाली पीढ़ियों का किस प्रकार बाध्य कर सकती है। सम्य समाज में शामिल होनेवाला व्यक्ति अपनी संपत्ति और अधिकार भी समाज के सरक्षण में दे देता है इसलिये उस संपत्ति का उत्तराधिकार जो व्यक्ति स्वीकार करता है वह समाज के बन्धन स्वीकार करने के लिये बाध्य है। उत्तराधिकार ग्रहण करने में ही आनेवाली पीढ़ी की सहमति निहित है।

समाज, राज्य और शासन—समाज और राज्य के उद्गम के सम्बन्ध में लॉक के विचार भले ही अस्पष्ट हो किन्तु यह स्पष्ट है कि क्रांति के द्वारा जब सरकार भंग होती है तो समाज का अंत नहीं होता। इससे यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि सरकार के भंग होने से मूल संविदा पर कोई असर नहीं होता। शासन के भंग

होते ही सारी शक्तियाँ संपूर्ण समाज को वापिस हो जानी हैं व्यक्ति को नहीं, मनुष्य प्राकृतिक अवस्था को वापिस नहीं लौटता न उसे फिर से समझौता करने की आवश्यकता होती है बल्कि समाज के बहुमत के द्वारा फिर से शासन की स्थापना कर दी जाती है। इन विचारों को स्पष्ट करने के लिये ही लॉक के सिद्धांत में दो संविदायें स्वीकार कर लेना अधिक उचित दिखता है। द्वितीय या राजनीतिक संविदा द्वितीय है, प्रथम संविदा नहीं।

लॉक के सिद्धांत में समाज की अपनी शक्ति अलग है जो शासन ने अधिक महत्वपूर्ण है। व्यवस्था और विधि पालन का अधिकार मौलिक रूप में समाज को प्राप्त है क्योंकि समझौते के द्वारा लोगों ने अपने अधिकार संपूर्ण समाज को ही समर्पित किये हैं। किन्तु समाज स्वयं शासन का संचालन स्वयं नहीं करता बल्कि अपने अधिकारों को प्रदान कर देता है। संप्रभु के रूप में शासन केवल एक ही कार्य करता है—धंधाधनी शक्ति का निर्माण। शासन की स्थापना हो जाने के बाद समाज स्वयं कोई कार्य नहीं करता बल्कि सरकार ही करती है। शासन की शक्तियाँ उस प्रकार, मौलिक नहीं हैं बल्कि प्रदत्त हैं इसलिये उनका सीमित होना स्वाभाविक है। सर्वप्रथम समाज की शक्तियाँ ही सीमित हैं क्योंकि समझौते के द्वारा समाज को केवल ऐसे कार्य सौंप गये हैं जो प्राकृतिक विधि की तीन कठिनाइयों में संबधित हैं। अधिकारों का समर्पण नहीं है। दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि समर्पण का उद्देश्य केवल जीवन-रक्षा प्राप्त करना नहीं है बल्कि अपने प्राकृतिक अधिकारों की सुरक्षा प्राप्त करने के लिये। इस प्रकार समाज की शक्ति सीमित भी है और उत्तरदायी भी शासन को अपने अधिकार समाज से मिलते हैं, इसलिये ये शक्तियाँ भी सीमित और उत्तरदायी हैं। शासन यदि अपने क्षेत्र में बाहर जाने की कोशिश करता है, व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों का अतिक्रमण करता है अथवा अपना उत्तरदायित्व नहीं निभा सकता तो समाज शासन को बदल सकता है। इस आधार पर राज्य की विधि बनाने की शक्ति ही सीमित है, कोई भी संसद या राजा प्राकृतिक विधि के विरुद्ध कानून नहीं बना सकती, जब तक शासन अपने सीमित क्षेत्र में कार्य करता है उसे भंग नहीं किया जा सकता। लॉक के सिद्धांत में समाज केवल सुषुप्त सत्ताधारी (Sleeping Sovereign) है, जो शासन के निर्माण करने के बाद निद्रा मग्न हो जाता है और जब तक शासन कोई अनाचार नहीं करता तब तक नहीं जागता। शासन की गलतियों में जागकर समाज शासन को भंग करता है, नये शासन का निर्माण करता है और पुनः निद्रा मग्न हो जाता है।

लॉक की व्यवस्था में शासन का अस्तित्व एक प्रत्यासी के रूप में है। जिस प्रकार प्रत्यासी किसी दूसरे के अधिकारों का प्रयोग केवल उसी के हित में करता है

लॉक के सिद्धांत में शक्ति विभाजन का भी स्पष्ट वर्णन मिलता है। समाज के बहुमत की इच्छा से विधायिनी शक्ति का निर्माण होता है, कार्यपालिका और न्याय-पालिका बाद में आती है। इनका निर्माण किस प्रकार होता है यह स्पष्ट नहीं किन्तु यह दोनों शक्तियाँ विधानमंडल के अधीन हैं। लॉक ने यह बात स्पष्ट रूप से कही कि व्यक्ति स्वतन्त्रता की रक्षा के लिये विधायिनी और कार्यकारिणी शक्तियों का अलग-अलग हाथों में रहना आवश्यक है और कार्यपालिका का विधानमंडल के अधीन रहना भी आवश्यक है। विधायिनी और कार्यकारिणी के सम्बन्धों पर लॉक के विचार १५८८ की क्रांति में प्रचलित धारणाओं को स्पष्ट करते हैं और क्रांति का समर्थन करते हैं। लॉक यह मानता है कि इन शक्तियों का विभाजन संपूर्ण और कठोर नहीं हो सकता क्योंकि कभी कार्यकारिणी को भी कानून बनाने की आवश्यकता हो सकती है, किन्तु कार्यकारिणी का यह अधिकार स्वाभाविक नहीं है। इस आधार पर लॉक ने यह दर्शाया कि इंग्लैंड की दोनों क्रांतियों का उत्तरदायित्व राजा को ही है। सरकार में परिवर्तन की आवश्यकता दो कारणों से होती है, यदि विधायिनी शक्ति का स्थान बदल जाये या प्रत्यास का खंडन हो। इंग्लैंड के राजा ने संसद की सहमति

के बिना कानून बनाना शुरू कर दिया जिसके कारण विधायिनी शक्ति का स्थान बदल गया, इसलिये क्रांति आवश्यक हो गई ।

लॉक का यह वर्गन पूर्णरूपेण व्यक्तिवादी और उपयोगितावादी है । राज्य और समाज का अस्तित्व व्यक्ति के अधिकारों और उपयोगिता से सीमित है । व्यक्ति के कुछ ऐसे मौलिक अधिकार हैं जिनका अतिक्रमण किसी भी हालत में नहीं किया जा सकता । लॉक का व्यक्तिवाद हमें प्रजातंत्र की ओर नहीं ले जाता बल्कि केवल सीमित शासन की ओर ले जाता है । शासन के स्वरूप में राज्य का कोई संबंध नहीं है, उसका उद्देश्य हर प्रकार के शासन को सीमित करना है । १६८८ की क्रांति का भी यही उद्देश्य था इसलिये लॉक ने पहली सविदा के बाद शक्तियां समाज के पास ही नहीं रखी बल्कि शासन-रूपी प्रत्यास की स्थापना आवश्यक मानी । हमें यह आपत्ति करना है कि इस प्रत्यास के द्वारा समाज स्वयं अपनी शक्ति को क्यों सीमित कर लेता है ? इसका कारण यही है कि इस प्रत्यास के बिना समाज में प्रत्यक्ष प्रजातंत्र अनिवार्य हो जाता है जैसा रूसों के साथ हुआ किन्तु समकालीन उद्भव की परिस्थिति में यह विचार निरर्थक होता । मपूर्ण समाज की शक्ति को सीमित करके लॉक हमें आधुनिक प्रजातंत्रों की सबसे महत्वपूर्ण कठिनाई का ध्यान दिलाना है । हमें अपनी व्यवस्था में भी समद के अत्याचार डल की तानाशाही व प्रतिनिधियों के अनुत्तरदायित्व के प्रति कितना सतर्क रहना पड़ना है । हम अपने प्रतिनिधियों को भी असौम्य अधिकार प्रदान करने के लिये तैयार नहीं हैं यहाँ लॉक के सीमित शासन का सबसे बड़ा समर्थन है ।

लॉक के व्यक्तिवाद और उपयोगितावाद का आधार उसका मनोविज्ञान है । मनोविज्ञान में लॉक ने अनुभववाद (Empiricism) को स्वीकार किया है । मनुष्य कोई विचार लेकर पैदा नहीं होता बल्कि अपने अनुभव से ग्रहण करता है । उसके सभी कार्य निश्चित उद्देश्य से प्रेरित होते हैं और स्वयं के लाभ या नतोष के लिये होते हैं । राज्य का निर्माण भी एक ऐसा ही कार्य है इसलिये राज्य का अस्तित्व इस उपयोगिता पर आधारित है कि वह व्यक्ति को जीवन, संपत्ति और स्वतंत्रता की सुरक्षा दे सके । यदि व्यक्ति को प्राकृतिक अधिकारों की सुरक्षा नहीं मिलती तो उसे समाज के बन्धन स्वीकार करने में हानि ही होगी, लाभ नहीं । राज्य की तरह लॉक का उपयोगितावाद शासन की स्थापना तक ही सीमित नहीं है और न सुरक्षा की उपयोगिता के लिये व्यक्तित्व का बलिदान करता है बल्कि शासन का अस्तित्व और कार्यक्षेत्र व्यक्ति के उन्नत जीवन की उपयोगिता से सीमित है । राज्य की उपयोगिता का सबसे बड़ा आधार यह है कि अनुपयोगी हो जाने से उसमें परिवर्तन किया जा सकता है ।

संप्रभुता—लॉक का सिद्धांत लिखित तत्वों के कारण जितना महत्वपूर्ण है उतना ही महत्वपूर्ण उन तत्वों के लिये भी है जिनका उल्लेख ही नहीं किया गया। सबसे प्रधान विचार, जिसको लॉक ने कोई स्थान नहीं दिया, राजसत्ता है। संपूर्ण और अविभाज्य सत्ता से लॉक का विरोध इतना अधिक था कि उसके राज्य में कोई ऐसी शक्ति ही नहीं है जिसे संप्रभु कहकर संबोधित किया जा सके। लॉक और शक्तिहीन क्रांति का विरोध राजतंत्र से या राजा से नहीं था बल्कि निरंकुश सत्ता से ही था; इसलिये किसी भी प्रकार की संपूर्ण शक्ति को लॉक के सिद्धांत में कोई स्थान नहीं है। मेक्ससी का कहना है कि “राजनीतिक शक्ति को गौरवान्वित करना उसका कार्य नहीं था, वरन् उसकी सीमाये दर्शाना।” परिणाम स्वरूप लॉक का दर्शन अनुबोध का दर्शन न होकर प्रतिबन्धों का दर्शन है। प्रतिबन्धों का ऐसा जाल लॉक ने बिछाया कि कोई शक्ति संपूर्ण नहीं रह गई। संप्रभुता का अर्थ यदि किसी संपूर्ण और सर्वोच्च शक्तिवाले मानव अधिकारी से है तो लॉक के सिद्धांत में उसका कोई अस्तित्व नहीं। राज्य में यदि कोई अभेद्य शक्ति है तो प्राकृतिक विधि। राज्य का ताना-बाना इन्हीं नियमों के आसपास बिना गया है। यह प्राकृतिक विधि राज्य की सभी शक्तियों को सीमित करती है।

राजनीतिक शक्ति को लॉक ने तीन स्तरों में विभाजित किया और प्रत्येक स्तर पर शक्ति सीमित है। व्यावहारिक रूप में सबसे पहला सत्ताधारी शासन है। एक निश्चित सीमा के अन्तर्गत कार्य करने का संपूर्ण अधिकार इस शासन को है। यह सीमा प्राकृतिक विधि के द्वारा ही निर्धारित होती है। जब तक सरकार इस सीमा का उल्लंघन नहीं करती, अन्याय और अत्याचार नहीं करती, उसके आदेशों का पालन करना अनिवार्य है। इस आज्ञा पालन में ही व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों की सुरक्षा है और जब तक शासन अधिकारों का अतिक्रमण या विधियों का उल्लंघन नहीं करता वह सत्ताधारी है किन्तु यही शासन की सत्ता की सीमा भी है। इस सीमा के बाहर कदम रखने पर शासन केवल अनाधिकार ही नहीं हो जाता बल्कि समाज के द्वारा बदला जा सकता है। सरकार की शक्ति मौलिक नहीं है और उसका प्रयोग करने के लिये वह समाज के प्रति उत्तरदायी है। इस प्रकार सत्ता का दूसरा स्तर समाज है जो केवल शासन का निर्माण और परिवर्तन करते समय अपनी शक्तियों का प्रयोग करता है। समाज की शक्तियां दो प्रकार से सीमित हैं। प्रत्यास के द्वारा समाज ने अपने ही हाथ बांध लिये और जब तक शासन अपनी सीमा में प्राकृतिक विधि के अनुकूल कार्य कर रहा है; समाज किसी शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। दूसरी सीमा यह है कि समाज को अपने अधिकार समझौते के द्वारा मिले और समझौते से संपूर्ण अधिकारों का समर्थन नहीं हुआ। व्यक्ति ने समाज को सीमित अधिकार ही सौंपे हैं इसलिये समाज को व्यक्ति पर केवल सीमित शक्ति ही

हो सकती है। समाज सुपुत्र भले ही हो उसकी अवहेलना नहीं की जा सकती क्योंकि वह राज्य और व्यक्ति के बीच की अनिवार्य कड़ी है। व्यक्ति ने अपने अधिकार समाज को समर्पित किये इसलिये जब तक व्यक्ति अपने अधिकार वापिस नहीं ले लेता समाज ही प्रभू है। शासन भग होते ही लोग प्राकृतिक अवस्था को वापिस नहीं पहुँचते और उन्हें अपने अधिकार वापिस नहीं मिलते। यह अधिकार समाज के पास वापिस आते हैं और समाज पुनः नये प्रत्यास की स्थापना कर देता है। सप्रभुता का तीसरा स्तर व्यक्ति स्वयं है, जिसमें सप्रभुता का कुछ अंश निहित है। मौलिक रूप से सभी शक्तियाँ व्यक्ति की हैं किन्तु एक अनुबंध के द्वारा उसने अपनी कुछ शक्तियाँ हस्तांतरित कर दी और स्वयं शासित बन कर रह गया। शासित होकर भी व्यक्ति दास नहीं है, न युद्ध के भय से गुलामी करने के लिये बाध्य है। उसे अत्याचार और अनाचार का विरोध करने का अधिकार है। राज्य और समाज का अस्तित्व एक उपयोगिता पर आधारित है, और जिस दिन यह उपयोगिता समाप्त हो जाती है इनमें परिवर्तन का अधिकार व्यक्ति को मिल जाता है। किन्तु यह सत्ता भी संपूर्ण नहीं है और सबसे अधिक सीमाये व्यक्ति की स्वेच्छा पर ही लगाई गई है। प्राकृतिक विधि के कारण व्यक्ति को अपने ही ऊपर संपूर्ण शक्ति नहीं है। शासन के अनाचार से सत्ता पहले समाज को लौटती है और समाज के असफल होने पर ही व्यक्ति को यह अधिकार वापिस मिलते हैं। इस प्रकार सत्ता विभाजित और सीमित है और सबसे बड़ी सीमा प्राकृतिक नियम है जो शाश्वत और संपूर्ण है।

क्रांति—व्यक्तिवाद का चरमोत्कर्ष क्रांति का अधिकार है। व्यक्ति स्वतंत्रता की रक्षा इतनी महत्वपूर्ण है कि उसके लिये क्रांति भी की जा सकती है। व्यक्ति के अधिकार और हित इतने महत्वपूर्ण हैं कि राजनीतिक संगठन के लिये उन्हें बलिदान नहीं किया जा सकता बल्कि इनके लिये राजनीतिक संगठन भले ही बलिदान कर दिया जाय। शासक के अत्याचारों से व्यक्ति को बचाने के लिये लॉक कहता है, “यदि किसी ऐसे विषय पर, जिस पर विधि शांत या सदिग्ध है, राजा और जनता में कोई मतभेद होता है और विषय अधिक महत्वपूर्ण है, तो मैं यह सोचता हूँ कि ऐसे मामले में जनसमूह ही उचित निर्णायक होगा।” शासन यदि अपना कार्य ठीक से नहीं कर पाता या कोई अनुचित कार्य करता है तो जनता को यह निर्णय करने का भी अधिकार है कि शासन का कार्य उचित है या नहीं तथा शासन को बदलने का भी अधिकार है। लॉक कहता है, “विधायिनी केवल एक प्रत्यासी शक्ति है एक निश्चित उद्देश्य की पूर्ति के लिये; इसलिये जनता में उसे भंग करने या बदलने की श्रेष्ठ शक्ति है, जब वे यह देखें कि विधायिनी प्रत्यास के विरुद्ध कार्य कर रही है।” यदि शासन जनता की शक्ति को नहीं

छीनने की कोशिश करता है या उन्हें सुरक्षा देने के योग्य नहीं रह जाता तो उसे बदलने का अधिकार समाज को निश्चित रूप से है। शासन में परिवर्तन किसी भी समय किया जा सकता है यदि वह व्यक्ति के लिये उपयोगी नहीं रह जाता। यह उपयोगिता केवल एक व्यक्ति के स्वार्थ में नहीं बल्कि संपूर्ण समाज के हितों में निहित है। व्यक्ति के स्वार्थ हाव्स की तुलना में लॉक के सिद्धांत में अधिक सुगुंजित है। हाव्स जीवन रक्षा के लिये सभी अधिकारों का समर्पण करा देता है किन्तु लॉक अधिकारों की रक्षा के लिये राज्य को भी भग करने का अधिकार प्रदान कर देता है। हाव्स का दर्शन अधिकार समर्पण का दर्शन है, लॉक का दर्शन अधिकार सरक्षण का। व्हान (Vaughan) का यह विचार है “व्यक्ति की संप्रभुता बनाये रखने के लिये ही उसके चारों ओर की वस्तुएँ सजाई गई हैं।” शासन में परिवर्तन का अधिकार समाज को है और समाज के असफल होने पर ही व्यक्ति इस अधिकार का प्रयोग कर सकता है किन्तु लॉक ने इस संभावना को अधिक महत्व नहीं दिया। इस वर्णन से यह स्पष्ट हो जाता है कि शासन भंग होने से व्यक्ति को अपने अधिकार वापिस नहीं मिलते, अतः दो संविदाएँ होनी चाहिये। प्रत्यास के खंडन से दूसरी संविदा दृढ़ होती है, पहली नहीं। लॉक कहता है कि कोई भी चाहे वह विधायक ही क्यों न हो यदि जनता के संपत्ति और स्वतंत्रता पर अतिक्रमण करता है तो “समाज को स्वयं को ऐसे कार्यों से बचाने की श्रेष्ठ शक्ति है।”

क्रांति की अनेक संभावनाओं का उल्लेख लॉक ने किया है। सबसे पहली संभावना यह है कि विधायिनी शक्ति का स्थान बदल जाय। लॉक ने जो उदाहरण प्रस्तुत किया है वह १६८८ की ही क्रांति का उदाहरण है। यदि राजा विधायिनी के द्वारा बनाये गये कानून के स्थान पर अपनी इच्छा लागू करने का प्रयत्न करता है तो विधायिनी शक्ति के स्थान में परिवर्तन हो जाता है। यदि शासक विधानमंडल को उचित समय पर संगठित होने से रोकता है या उसके कार्यों में बाधा उपस्थित करता है तो भी विधायिनी का स्थान बदल जाता है, “क्योंकि विधायिनी का अस्तित्व एक निश्चित संख्या के व्यक्तियों में या उनकी बैठक में नहीं है, जब तक कि उन्हें विवाद करने की स्वतंत्रता नहीं है, और समाज की भलाई का निर्णय करने का अवसर नहीं है।” जब शासक अपनी इच्छा से निर्वाचक मंडल या निर्वाचन के तरीके में परिवर्तन कर देता है तो विधायिनी का स्थान बदल जाता है। राजा या विधानमंडल के द्वारा किसी बाहरी शक्ति के सम्मुख समर्पण कर देने से भी क्रांति का अधिकार मिल जाता है। यदि प्रमुख कार्यपालिका अधिकारी निर्मित विधियों को उचित रूप से कार्यान्वित नहीं करता तो भी क्रांति की आवश्यकता हो सकती है। विधायक यदि संपत्ति की सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता तो प्रत्यास भंग हो जाता है और शासन में परिवर्तन करना आवश्यक हो जाता है।

क्रांति से अधिकार का प्रयोग अत्यंत सतर्कता के साथ करना चाहिये। सबसे पहले अनुचित शासन को शांतिपूर्ण या संवैधानिक तरीकों में बदलना चाहिये। यदि वैधानिक उपाय संभव नहीं या शासक अपना अधिकार बनाये रखने के लिये शक्ति का प्रयोग करता है तो जनता को भी मजबूर क्रांति करने का अधिकार है। शासक के द्वारा अनुचित शक्ति का प्रयोग पाशविक है और ऐसी स्थिति में जनता शासक का मजबूर विरोध कर सकती है और उसकी हत्या भी कर सकती है। क्रांति शुरू करने से पहले यह निश्चित कर लेना आवश्यक है कि क्रांति करना आवश्यक है, अन्य कोई उपाय नहीं है, और क्रांति उचित उद्देश्य में की जा रही है। लॉक यह निश्चित कर लेना चाहता है कि क्रांति के अधिकार का दुरुपयोग नहीं होना चाहिये। यह आवश्यक है कि शासन इतना हानिकारक हो गया है कि उसे बदलना ही एकमात्र मार्ग रह गया है और समाज का बहुमत क्रांति चाहता है। यह एक बहुत बड़ी सीमा है जो क्रांति के अधिकार को नुप्राय बना देती है। प्रजान्त्र में तो इस प्रकार की क्रांति अर्थहीन है क्योंकि बहुमत तो हमेशा शासन में संवैधानिक उपायों में परिवर्तन कर सकता है। बहुमत जिस शासन का समर्थन नहीं करता वह अपने-आप समाप्त हो जाता है। इसका कारण यह है कि लॉक केवल एक विशेष क्रांति १६८८ की क्रांति को न्याय-संगत बतलाना चाहता था। वह क्रांति के मित्रता का समर्थक नहीं है। क्रांति के ये सभी कारण १६८८ में उपस्थित थे और क्रांति का संचालन बहुमत का प्रतिनिधित्व करनेवाली मसद ही कर रही थी। वास्तविकता यह है कि लॉक १६८८ की क्रांति को न्यायसंगत सिद्ध करना चाहता है किन्तु इसके आगे व्यक्ति की स्वच्छंदता, उच्छृंखलता और अराजकता पर सीमा लगाता चाहता है। अतः वह केवल उन्हीं परिस्थितियों में क्रांति को न्यायसंगत दर्शाता है जो परिस्थितियाँ इंग्लैंड में थीं। क्रांति और व्यक्तिवाद का समर्थक होने हुए भी लॉक प्रजान्त्र का समर्थक पूर्ण रूप से नहीं है। शासन में भी वह उन्हीं विचारों का समर्थन करता है जो इन क्रांतियों में सर्वमान्य थे। किसी नये विचार की स्थापना लॉक ने नहीं की, इसलिए जॉर्ज मेवोडन ने लिखा है, “यद्यपि परिस्थितियों ने उसे एक क्रांति का समर्थक बना दिया, वह किसी तरह भी उग्रवादी नहीं था।” लॉक का यह विश्वास है कि क्रांति में जो परेजान्तियों और संकट मनुष्य को झेलना पड़ते हैं उनके कारण मनुष्य स्वयं क्रांति के अधिकार का प्रयोग बहुत कम करता है यद्यपि यह अधिकार उसे स्थाई रूप से प्राप्त है। जब शासन इतना असह्य हो जाता है कि उसके आगे क्रांति की कठिनाइयाँ बहुत छोटी दिखने लगती हैं तभी व्यक्ति क्रांति करता है। सामान्य रूप से मनुष्यों में शासन का विरोध करने की अपेक्षा उसका

पालन करने की प्रवृत्ति अधिक तीव्र होती है। इसका कारण यह है कि मनुष्य स्वभाव से परम्पराओं का पोषक और नये परिवर्तन का विरोधी होता है।

क्रान्ति का विचारक होते हुए भी लॉक ने कोई नया दर्शन प्रस्तुत नहीं किया और यह उसका प्रयोजन भी नहीं था। इंग्लैंड की दोनों क्रान्तियों में एक ही प्रश्न रहा है कि राजा के अधिकार सीमित होना चाहिये अथवा नहीं। पहली क्रान्ति के बाद हाव्स ने राजा के मपूर्ण अधिकारों का समर्थन किया और क्रान्ति को अनुचित व अनाधिकार दर्शाया। दूसरी क्रान्ति के बाद लॉक ने हाव्स के प्रत्येक विचार का खंडन करना चाहा किन्तु उसमें हाव्स जैसी तार्किक क्षमता नहीं थी जिसके कारण उसके विचारों में अनेक दोष और आत्मविरोध पाये जाते हैं। किन्तु उसके सिद्धांत का मूल गुण सरलता है। तार्किक होते हुए भी हाव्स के विचार लॉक के समान सरलता से समझ में नहीं आते। यही सरलता लॉक के विचारों की लोकप्रियता का कारण है। इस लोकप्रियता का सबसे बड़ा कारण है क्रान्ति का समर्थन। आनेवाले वर्षों में फ्रांस, अमेरिका व अन्य स्थानों पर क्रान्ति करने की ओर उसे न्यायसंगत बतलाने की आवश्यकता हुई और उन्हें लॉक के विचारों से प्रेरणा मिली।

तार्किक दृष्टिकोण से उसकी सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि वह कभी किसी निश्चित निष्कर्ष पर नहीं पहुँच पाता। सीमित सत्ता के वर्णन में सत्ता के तीन स्तर मानता है और यह निश्चित नहीं कर पाता कि अंतिम शक्ति किसकी है। क्रान्ति के समर्थन में भी एकाएक इस अधिकार पर अनेक बंधन लगा देता है जिनके कारण इस अधिकार के प्रयोग की संभावना बहुत कम रह जाती है। इसी प्रकार अधिकारों के वर्णन से भी लॉक व्यक्तिवाद का समर्थन तो करता है किन्तु प्रजातंत्र तक उसका तर्क नहीं पहुँच पाता। उसके सभी विचार १६८८ की क्रान्ति पर आकर रुक जाते हैं और इसके आगे जाने की कोशिश वह नहीं करता।

लॉक ने इस क्रान्ति में प्रचलित सभी विचारों का समन्वय करना चाहा किन्तु इस कार्य को भी वह पूर्ण रूप से नहीं निभा सका। ससदात्मक पक्ष में जितने भी विचार प्रचलित थे उन्हें लॉक ने स्वीकार कर लिया और सकलित कर दिया। उसने यह जानने का प्रयत्न नहीं किया कि यह विचार सत्य हैं अथवा नहीं तथा इनमें पारस्परिक सम्बन्ध क्या है। मध्ययुग और हुकर के माध्यम से इस क्रान्ति में मानव अधिकारों का प्राकृतिक सिद्धांत प्रवेश कर चुका था और लॉक ने भी इस सिद्धांत को ग्रहण कर लिया। प्राकृतिक विधि और अधिकार को स्वीकार करते हुए वह यह भूल गया कि राज्य से पूर्व विधि और अधिकार किस प्रकार हो सकते हैं। यह विधि और अधिकार

केवल नैतिक ही हो सकता है। यह विचार लोक के दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण अंग है क्योंकि वह पूर्व-राजनीतिक मनुष्य को नैतिक प्राणी मानता है जिसके कारण अधिभार, समाज, राज्य, सभी समस्याओं का नैतिक अस्तित्व स्थापित हो जाता है। उन्नी नैतिक दृष्टिकोण के कारण लोक का उपयोगितावाद हाथ या धन्यम को तब ही निर्दोष नहीं दिखता। प्राकृतिक अवस्था का यह चित्रण अनृत्य भव्य ही है किन्तु निम्न में लेकर हुकर तक अनेक दार्शनिक पीढ़िया उमके साथ थी। लोक का दर्शन पूर्व-घटित कारण का समर्थन है किन्तु फिर भी आनेवाले युग को उसने अनेक विचार प्रदान किये। व्यक्ति स्वतंत्रता, सीमित शासन, शक्ति पृथक्करण, धार्मिक सहिष्णुता, संपत्ति के क्षेत्र में हम लोक के ऋणी हैं। लोक का अध्ययन हम नेवाउन के इन शब्दों के साथ समाप्त कर सकते हैं, "उसकी ईमानदारी, गहन नैतिक मान्यता, स्वतंत्रता, मानव अधिकार और मनुष्य के स्वभाव की श्रेष्ठता में सच्चे विश्वास ने उसकी नैक बुद्धि और उदारता के साथ मिश्रित होकर उसे मध्यवर्गीय क्रान्ति का आदर्श प्रतिनिधि बना दिया।"

अध्याय १४

फ्रांस—स्वतंत्रता की खोज

(France—Search for Liberty)

कुछ समय के लिये हमारा अध्ययन पुन यूरोपीय महाद्वीप पर, विशेष रूप से फ्रांस पहुँच जाता है। इङ्ग्लैण्ड की शक्तिहीन क्रांति के करीब सौ वर्ष बाद फ्रांस में राज्य क्रांति हुई। इङ्ग्लैण्ड की क्रांतियों का कोई प्रत्यक्ष प्रभाव फ्रांस पर नहीं दिखता, कम से कम फ्रांस में कोई महत्वपूर्ण सैद्धांतिक विवाद उत्पन्न नहीं हुआ। यद्यपि इङ्ग्लैण्ड से भागे हुए राजनीतिक शरणार्थी पेरिस भी आये। १८वीं शताब्दी के आरम्भिक वर्षों में लुई चौदहवें (Louis XIV) के शासन के अंतिम दिनों में एकतन्त्र की कमजोरियाँ स्पष्ट होने लगीं जिसके परिणामस्वरूप राजनीतिक और सामाजिक समस्याओं पर विचार शुरू हुआ। क्रांति के कुछ वर्षों पूर्व यह अध्ययन इतना महत्वपूर्ण बन गया कि हर श्रेणी के बुद्धिजीवी राजनीतिक समस्याओं पर विचार व्यक्त करने लगे थे।

राजतंत्र की असफलताओं ने फ्रांस में भी सीमित शासन की भावना जागृत की और इङ्ग्लैण्ड के सिद्धांतों ने फ्रांस में प्रवेश किया। राजा के कार्यों को सीमित करने का अधिकार संसद के लिये मांगा गया, किन्तु दुर्भाग्यवश फ्रांस की संसद कभी उतनी प्रभावशाली नहीं हो सकी जितनी इङ्ग्लैण्ड की संसद पिछली शताब्दी में थी। फिर भी लॉक के विचार फ्रांस के साहित्य में प्रवेश कर चुके थे और उनका महत्व बढ़ रहा था। १७२६ में फ्रांस का मशहूर कवि वाल्टेयर (Voltaire) और कुछ वर्षों बाद मॉन्टेस्क्यू (Montesquieu) इङ्ग्लैण्ड गये और वहाँ की शासन व्यवस्था तथा राजनीतिक विचारों से प्रभावित हुए और सेबाइन के शब्दों में “लॉक का दर्शन फ्रांसीसी जागृति का आधार बन गया और इंग्लिश शासन की प्रशंसा फ्रांसीसी उदारवाद का मूलमंत्र।” स्वतंत्रता की खोज फ्रांस में शुरू हो चुकी थी और इङ्ग्लैण्ड से व्यक्ति के प्राकृतिक या मूलभूत अधिकारों का विचार फ्रांस आ गया था किन्तु हाब्स और लॉक की तरह यह विचार अनुभववाद और उपयोगितावाद पर आधारित नहीं था बल्कि विवेक और स्वच्छंदता से प्रेरित था।

१६८६ में फ्रांस बोर्दो (Bordeaux) में मान्टेस्क्यू का जन्म हुआ था और २७ वर्ष की आयु में उन अपने चाचा की उपाधि और संपत्ति का उत्तराधिकार मिला। उसने वकालत की शिक्षा पाई, कुछ समय तक वकालत भी की फिर राजनीतिक पद पर कार्य भी किया। यूरोप के अनेक देशों का उसने भ्रमण किया और इङ्ग्लैण्ड में जिस वान में वह सबसे अधिक प्रभावित हुआ वह थी अंग्रेज नागरिक की स्वतंत्रता। उसका सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'दि स्पिरिट ऑफ दि लॉज' (The Spirit of the Laws) १७४८ में प्रकाशित हुआ और यह ग्रन्थ करीब १४ वर्ष के निरंतर परिश्रम का परिणाम है। मान्टेस्क्यू के विचार अस्पष्ट, अनिश्चित और अस्थिर हैं तथा उसने अपने ग्रंथ के विषयक्षेत्र को इतना व्यापक बना दिया कि पुस्तक का मूल उद्देश्य ही प्रायः लुप्त हो जाता है। पुस्तक में इतने विभिन्न विषयों का उल्लेख किया गया है कि पढ़ते-पढ़ते उसके राजनीतिक उद्देश्य का ध्यान ही नहीं रहता। किन्तु उसने जो विशाल सामग्री संकलित की है केवल उसके कारण ही यह प्रयास महत्वपूर्ण है। इस ग्रंथ के दो महत्वपूर्ण हिस्से हैं। पहला राज्य का समाजशास्त्रीय सिद्धांत (Sociological Concept of the State), जिसके अंतर्गत उसने यह दर्शाया चाहा कि राजनीतिक संगठन पर भौगोलिक वातावरण, प्रजातीय गुण, सामाजिक व आर्थिक परिस्थितियों का भी प्रभाव होता है। दूसरा अंश व्यक्ति स्वातंत्र्य में संबंध रखता है जिसमें स्वतंत्रता का महत्व भी दर्शाया गया है और उसकी रक्षा के उपाय भी। पुस्तक में यह दोनों विचार एक दूसरे से अलग नहीं हैं न पुस्तक दो पृथक खंडों में लिखी गई है। सबसे बड़ी कठिनाई यही है कि मान्टेस्क्यू दो ऐसे विचारों को साथ लेकर चलता है जिनमें कोई पारस्परिक संबंध नहीं है। इसके परिणाम स्वरूप मान्टेस्क्यू अपने विचारों में पूर्णता प्राप्त नहीं कर सका। एक ओर व्यक्ति स्वतंत्रता का विचार उदारवाद और प्रगतिवाद का प्रतीक है तो दूसरी ओर उसका समाजशास्त्र हठीवाद और प्रतिक्रियावाद का समर्थक है। समाजशास्त्र के अध्ययन में उसने यह दर्शाया कि भिन्न परिस्थितियों में विभिन्न शासन व्यवस्थायें उचित होती हैं जिसमें प्रतिक्रियावादियों को हर प्रकार के शासन के समर्थन का अवसर मिल जाता है।

विधि—पुस्तक का नाम ही यह दर्शाता है कि अध्ययन का मूल विषय विधि होना चाहिये। मान्टेस्क्यू विधि की बहुत व्यापक परिभाषा प्रेषित करता है, "वस्तुओं की प्रकृति से उत्पन्न अनिवार्य संबंध" विधि है। यह परिभाषा केवल मानवीय नहीं बल्कि सभी विधियों पर लागू होती है। कोई भी घटना आकस्मिक नहीं होती बल्कि ईश्वरीय विधान से निर्धारित होती है और यह विधान भी निश्चित है। सिसरो की तरह मान्टेस्क्यू भी इसका आधार विवेक को ही मानता है, 'इस प्रकार एक प्रधान विवेक है';

इसके और अन्य वस्तुओं के बीच प्रचलित संबंध और इन वस्तुओं के पारस्परिक संबंध ही विधि है।” भौतिक जगत जिसमें वृद्धि जैसी कोई चीज नहीं है कुछ अचूक नियमों से संचालित है। बौद्धिक प्राणी के पास स्वयं नियम बनाने की शक्ति है किन्तु फिर भी सभी नियम निमित्त नहीं होते। मान्टेस्क्यू कुछ प्राकृतिक विधियों को स्वीकार करता है जिन्हें किसी मानवीय अधिकारी ने कभी निमित्त नहीं किया किन्तु फिर भी उनका पालन सभी करते हैं। इन नियमों का स्वाभाविक अस्तित्व इसलिये है कि मनुष्य के पारस्परिक व्यवहार सीमित होने चाहिये। मान्टेस्क्यू कहता है, “यह कहना कि विधि के द्वारा जो आदेश या निषेध किया जाता है उसके अलावा कुछ न्याय या अन्याय नहीं है, यह कहने के बराबर है कि वृत्त खींचने से पहले सभी त्रिज्याएँ (Radii) बराबर नहीं थी।” फिर भी मनुष्य इन प्राकृतिक विधियों का पालन इतनी शुद्धता से नहीं करता जैसे निर्जीव जगत में होता है। समकालीन यूरोप में जो वैज्ञानिक विकास हो रहा था उसका प्रभाव मान्टेस्क्यू पर स्पष्ट है। यहाँ तक कि अन्य प्राणी भी प्राकृतिक विधि का इतना उल्लंघन नहीं करते जितना मनुष्य करता है। मनुष्य और पशु का अंतर यही है कि मनुष्य स्वयं सोचकर कार्य करता है, इसी में मानव प्रगति के लाभ और हानियाँ निहित हैं। पशु में “हमारी तरह आशाएँ नहीं होती, किन्तु वे हमारी आशकाओं से भी स्वतंत्र हैं मनुष्य में निर्जीव और सजीव का मिश्रण है। निर्जीव वस्तुओं की तरह हम प्राकृतिक विधि से सीमित हैं तो वृद्धिमान होने के नाते इन विधियों के विपरीत भी जा सकते हैं। मानव स्वभाव के दो लक्षण उसे प्राकृतिक विधि के विरुद्ध ले जाते हैं, मनुष्य विचारशील प्राणी होने के नाते गलती कर सकता है और स्वतंत्र शक्ति होने के नाते विधि के विरुद्ध कार्य कर सकता है। मनुष्य ईश्वर को न भूल जाये इसलिये धार्मिक विधि का अस्तित्व है, अपने को न भूल जाय इसलिये नैतिक और समाज के अन्य लोगों को न भूल जाय इसलिये सामाजिक और राजनीतिक विधि है। मान्टेस्क्यू ने चार प्राकृतिक विधियाँ स्वीकार की हैं जो मानव स्वभाव के विशेषण पर आधारित हैं। प्राकृतिक अवस्था की पहली आवश्यकता सुरक्षा है। हाव्स की तरह मान्टेस्क्यू भय को तो स्वीकार करता है किन्तु शक्तियों की समानता और निरंतर युद्ध की अवस्था को स्वीकार नहीं करता। उसका तर्क यह है कि भय के कारण हर मनुष्य अपने को असहाय पाता है, अतः पहला प्राकृतिक नियम शान्ति है। दूसरा नियम सतोष है, अपनी मौलिक आवश्यकताओं की पूर्ति, तीसरी विधि परिवार की स्थापना की ओर ले जाती है और चौथी विधि समाज का निर्माण करती है।

समाज में प्रवेश करने से मनुष्य को नये नियमों की आवश्यकता होती है और विधियों का निर्माण शुरू होता है। “जैसे ही मनुष्य सामाजिक अवस्था में प्रवेश करता

है, वह अपनी कमजोरी त्याग देता है, समानता पहले युद्ध को समाप्त और फिर शुरू करती है।" मान्टेस्क्यू का अर्थ यह है कि समाज में सभी व्यक्ति समान हैं क्योंकि समाज के संरक्षण में मृत्यु का भय नहीं रह जाता, इसलिये मनुष्य अपने-आप को असहाय नहीं समझता। समाज में पहले शांति की स्थापना की जाती है जिससे युद्ध की अवस्था समाप्त हो जाती है किन्तु युद्ध एक नये रूप में शुरू होता है, संगठित समाजों और राज्यों का युद्ध। ऐसी अवस्था में तीन प्रकार की निर्मित विधियाँ आवश्यक हो जाती हैं। अंतर्राष्ट्रीय विधि जो राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को सीमित करती है; राजनीतिक विधि जो शासक और शासित के सम्बन्ध नियंत्रित करती है, अतः नागरिक विधि (Civil Law) जो समाज के विभिन्न सदस्यों के पारस्परिक सम्बन्ध निश्चित करती है। राजनीतिक विधि से मान्टेस्क्यू का तात्पर्य सवैधानिक नियमों से है। विधि मानवीय विवेक की अभिव्यक्ति है और किसी राज्य की राजनीतिक और नागरिक विधि उसे देश के निवासियों के विवेक की अभिव्यक्ति है। नागरिक विधि समस्त नागरिकों की इच्छाओं का सम्मिलन है। विधि राज्य के शासन, जलवायु, भूमि सामाजिक वातावरण और निवासियों के मुख्य धर्म के अनुकूल होती है। विधि का सम्बन्ध नागरिकों की स्वतंत्रता, संपत्ति, सख्या, धर्म, व्यवसाय और रीति-रिवाजों से होता है। विधि का यह अध्ययन समाजशास्त्र के दृष्टिकोण से किया गया है और इसी को मान्टेस्क्यू 'विधि की भावना' (The Spirit of the Laws) कहता है। मान्टेस्क्यू के विस्तृत भ्रमण का यह परिणाम हुआ कि उसने विभिन्न देशों में अलग-अलग कानून प्रचलित देखे और इस भिन्नता का आधार भौगोलिक और सामाजिक परिस्थितियों में खोजना चाहा।

शासनों का वर्गीकरण—विधि का अध्ययन मान्टेस्क्यू को शासन व्यवस्थाओं के वर्गीकरण पर ले आता है। हर संगठित समाज में शासन का होना अनिवार्य है और विभिन्न समाजों में शासन का स्वरूप अलग-अलग होता है। अरस्तू की तरह मान्टेस्क्यू भी यह मानता है कि किसी समाज की शासन व्यवस्था सदस्यों के विचारों और भावनाओं का परिणाम होती है। "वह शासन प्रकृति के अधिक अनुकूल है जो जनता की बुद्धि और प्रकृति से अधिकतम सहमत है।" वह तीन प्रकार की शासन व्यवस्थाओं का वर्णन करता है—गणतंत्र, राजतंत्र और अत्याचारतंत्र। यह वर्गीकरण सभी प्राचीन विचारों से भिन्न है और राज्यों के विकृतरूप का भी अस्तित्व अलग से स्वीकार नहीं किया गया। विकृत राज्यों में वह केवल अत्याचारतंत्र का वर्णन करता है। गणतंत्र वह शासन है जिसमें अधिकार संपूर्ण समाज में या उसके किसी हिस्से में रहता है। इस आधार पर गणतंत्र के दो वर्ग हो जाते हैं—प्रजातंत्र और कुलीनतंत्र। राजतंत्र एक व्यक्ति का शासन है जो निश्चित नियमों के अनुसार शासन करता है और

अत्याचारतंत्र (Despotism) एक व्यक्ति का शासन जो विधि के द्वारा नहीं बल्कि शासक की स्वेच्छा से संचालित होता है। शासन व्यवस्थाओं का यह विभाजन किसी निश्चित सिद्धांत पर आधारित नहीं दिखता क्योंकि एक और प्रजातंत्र और कुलीनतंत्र या एक ही साथ मिला दिये गये हैं तो राजतंत्र और अत्याचारतंत्र में भेद शासन के गुणों का है। मान्टेस्क्यू इस संभावना को नहीं देख सका कि कुलीनतंत्र और प्रजातंत्र में भी अन्याय हो सकता है। मान्टेस्क्यू ने शासन की प्रकृति और सिद्धांत (आधार) का अलग-अलग वर्णन किया है। शासन की प्रकृति का तात्पर्य सरकार के संगठन से है; शासन कितने व्यक्तियों के द्वारा चलाया जाता है, शासन का सैद्धांतिक आधार वे मानवीय गुण हैं जो उसे गति प्रदान करते हैं। प्रजातंत्र का आधार नागरिक सद्गुण (Civic Virtue) है। नागरिक सद्गुण के बिना प्रजातंत्र की स्थापना और संचालन करना संभव नहीं। मान्टेस्क्यू इंग्लैंड की क्रांतियों का उल्लेख करते हुए कहता है कि क्रांति संपन्न हो जाने के बाद भी न तो शासन स्थायी हो सका न राजतंत्र का अंत हो सका और राजतंत्र के पुनर्स्थापन की आवश्यकता हुई। इसका कारण यही है कि वहां के नागरिकों में सद्गुणों का अभाव था। राजतंत्र में यदि शासक पथभ्रष्ट हो जाता है तो उस एक आदमी को सुधारना सरल है किन्तु प्रजातंत्र के भ्रष्ट हो जाने से राज्य की आत्मा ही नष्ट हो जाती है। प्रजातंत्रीय सद्गुणों का सबसे अच्छा उदाहरण पेरिकलीज युग का एथेन्स है जब कि वहां के थोड़े से निवासियों ने अनेक शक्तिशाली आक्रमणों से अपनी रक्षा की। समाज से सद्गुण समाप्त हो जाने पर लोगों में आकांक्षा और स्वार्थ प्रवेश कर लेते हैं और शासन कमजोर पड़ जाता है। यही कारण है कि वही एथेन्स बाद में परास्त हो गया और यश जिसका नाम एथेन्स था समाप्त हो गया।

कुलीनतंत्र का सैद्धांतिक आधार सद्गुण और उदारता (Moderation) है। दोनों शासन गणतंत्र के ही स्वरूप होने के कारण, इनमें समान लक्षण स्वाभाविक हैं। कुलीनतंत्र में ये सद्गुण संपूर्ण समूह में नहीं बल्कि केवल शासकों में रहता है किन्तु अपने-आप को स्वार्थी और अत्याचारी बनने से रोकने के लिये इन शासकों में उदारता होना भी आवश्यक है। राजतंत्र में सद्गुण आवश्यक नहीं है, शासक में सद्गुण हो सकते हैं किन्तु प्रजा में संभव नहीं। सद्गुण का स्थान विधि ले लेती है। शासन का सैद्धांतिक आधार सम्मान है और आकांक्षा जो गणतंत्र के लिये हानिकारक है राजतंत्र में उपयोगी है। मान्टेस्क्यू मानता है कि यश और प्रशंसा के बदले मनुष्य से बड़े से बड़े कार्य कराये जा सकते हैं। हर मनुष्य सम्मान प्राप्त करने के लिये सामाजिक हितों के लिये स्वतः कार्य करता है। "सम्मान राजनीतिक साधन के सभी अंगों को क्रियाशील बना देता है, और अपने ही कार्य से उन्हें संगठित

भी कर देता है ; इस प्रकार हर व्यक्ति सामाजिक हितों में वृद्धि करता है, जब कि वह केवल अपने हितों के बारे में ही सोचता है ।” अत्याचारतंत्र का आधार भय है क्योंकि इस व्यवस्था में “सद्गुण के लिये कोई स्थान नहीं और सम्मान अत्यंत हानिकारक होगा ।” यह आवश्यक है कि शासक की शक्ति का भय हमेशा बना रहे क्योंकि भय की मात्रा में कमी होते ही शासक का विरोध शुरू हो जायगा । सामान्य लोगों का जीवन सुरक्षित होना चाहिये तथा प्रजा के कार्यों का निर्णय विधि के अनुसार होना चाहिये तथा सामंतों और नेताओं को अधिक भयभीत रखना चाहिये । शासक को धार्मिक नियमों का विरोध नहीं करना चाहिये क्योंकि किसी भी ग्राटेन से व्यक्ति धार्मिक नियमों का खंडन स्वीकार नहीं करता । मनुष्य इस जीवन में दुख सहना सरल समझता है किन्तु अगले जीवन में ईश्वरीय दंड से बचना चाहता है । ईश्वरीय दंड के भय के सामने अत्याचारी शासक का भय कम महत्व रखता है । विभिन्न व्यवस्थाओं के यह सैद्धांतिक आधार उनमें हमेशा उपस्थित नहीं रहते बल्कि मान्टेस्क्यू केवल यह कहता है कि कोई भी शासन अपने आधार के बिना अपूर्ण ही रहेगा ।

हर शासन व्यवस्था में विधि का स्वरूप भी अलग होगा । प्रजातंत्र में समानता और मध्यम (temperance) को अधिक महत्व दिया जाता है इसलिये विधि के द्वारा आर्थिक विषमताओं को सीमित रखना चाहिये । आर्थिक समानता आवश्यक नहीं है किन्तु अधिक असमानता हानिकारक है । कुलीनतंत्र में विधि के द्वारा कुलीन और सामान्य वर्ग के सम्बन्धों को उदार बनाने की कोशिश करनी चाहिये । राजतंत्र में कानून सामंत और जागीरदार वर्गों की संपत्ति और सम्मान के अनुकूल होना चाहिये । प्रजा को व्यापार की स्वतंत्रता होनी चाहिये । अत्याचारतंत्र में विधि का कोई अस्तित्व ही नहीं है; विधि का प्रयोग केवल दमन के लिये होता है । मान्टेस्क्यू ने अत्यन्त विस्तारपूर्वक इस बात का वर्णन किया है कि किसी विशेष शासन की विधियाँ किस प्रकार होनी चाहिये तथा व्यापार, संपत्ति, सामाजिक और पारिवारिक सम्बन्ध किस प्रकार नियंत्रित और निर्देशित होने चाहिये ।

राजनीतिक स्वतंत्रता : शक्ति पृथक्करण—मान्टेस्क्यू के दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण अंग स्वतंत्रता की खोज है जो उसे शक्ति पृथक्करण के सिद्धान्त की ओर ले जानी है । शासन में विधायनी, कार्यकारिणी और न्यायपालक शक्तियों का अस्तित्व अग्रस्तु के समय से स्वीकृत था और इंग्लैंड की क्रांति के दर्शन में तथा विशेषरूप से लॉक के सिद्धान्त में तीन शक्तियों का स्पष्ट वर्णन मिलता है किन्तु मान्टेस्क्यू का स्थान इस संबंध में अद्वितीय है । इसका कारण यह है कि उसने इन शक्तियों के निश्चित

पृथक्करण का सिद्धान्त स्वीकार किया और व्यक्ति स्वतंत्रता के लिये यह पृथक्करण आवश्यक माना। जो अठारह महीने मान्टेस्क्यू ने इंग्लैंड में बिताये उनमें उसने इंग्लैंड की संवैधानिक व्यवस्था को जानने की कोशिश की और वह सबसे अधिक अंग्रेजों की स्वतंत्रता से प्रभावित हुआ। यह एक ऐसा गुण था जिससे फ्रांस के निवासी वंचित थे और जो किसी जाति के उत्थान के लिये आवश्यक था। मान्टेस्क्यू यह स्वीकार करता है कि इस शब्द के अनेक अर्थ लिये जाते हैं किन्तु स्वतंत्रता का अर्थ वधनहीन व्यवस्था से नहीं है बल्कि उस कार्य को करने से है जिसकी आज्ञा विधि देती है। यदि मनुष्य को विधि के विरुद्ध कार्य करने का अधिकार दे दिया जाय तो किसी व्यक्ति की स्वतंत्रता सुरक्षित नहीं रह जायगी। स्वतंत्रता नम्र शासन में ही प्राप्त हो सकती है किन्तु वहाँ भी पूर्ण से नहीं। व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा के लिये यह आवश्यक है कि राजनीतिक शक्ति का दुरुपयोग न हो किन्तु यह मनुष्य का स्वभाव है कि वह शक्ति का दुरुपयोग करता है। इसलिये मान्टेस्क्यू इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि शक्ति का दुरुपयोग रोकने के लिये यह आवश्यक है कि एक शक्ति को दूसरी शक्ति रोके। स्वतंत्रता की रक्षा के लिये प्रधान मार्ग यह है कि नागरिक को "कोई ऐसा कार्य करने के लिये बाध्य न किया जाय जो विधि के अनुसार आवश्यक नहीं है, तथा ऐसा कार्य करने से रोका न जाय जिसकी अनुमति विधि देती है।"

हर शासन का एक निश्चित उद्देश्य मान्टेस्क्यू ने माना है और इतिहास में अनेक राज्यों के उदाहरण दिये किन्तु एक राज्य ऐसा है जिसका उद्देश्य ही स्वतंत्रता है। यह 'राज्य इंग्लैंड था और स्वतंत्रता की खोज में मान्टेस्क्यू इंग्लैंड के शासन का विश्लेषण करता है और इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि इंग्लैंड में नागरिकों को अधिक स्वतंत्रता प्राप्त है क्योंकि वहाँ शासक के किसी अंग का अधिकार सम्पूर्ण नहीं है। हर शक्ति सीमित है, राजा, सदन और न्यायाधीश कोई अपनी मनमानी नहीं कर सकता। शक्तियों का विभाजन ने होने से फ्रांस का शासक बहुत शक्तिशाली था और वहाँ के निवासियों की स्वतंत्रता सुरक्षित नहीं थी। इसलिये मान्टेस्क्यू इस निष्कर्ष पर पहुँचता है, "जब विधायिनी और कार्यकारिणी शक्तियाँ एक ही व्यक्ति में अथवा एक ही समिति में केन्द्रित रहती हैं तो स्वतंत्रता नहीं रह सकती, क्योंकि यह भय उत्पन्न हो सकता है कि वही राजा या समिति अत्याचारी विधि का निर्माण करे, उन्हें अत्याचारी तरीके से कार्यान्वित करे।"

"पुनः, यदि न्यायपालिका को विधायिनी और कार्यकारिणी से पृथक् नहीं किया गया तो स्वतंत्रता नहीं हो सकती। यदि उसे विधायिनी के साथ जोड़ दिया गया तो प्रजा का जीवन और स्वातंत्र्य निरंकुश नियंत्रण के संकट में होगा, क्योंकि विधायक

ही न्यायाधीश होगा। यदि उसे कार्यकारिणी के साथ जोड़ दिया गया तो न्यायाधीश हिंसा और दमन का व्यवहार कर सकता है।”

स्वतंत्रता की रक्षा के लिये शासको की संख्या का कोई महत्व नहीं है क्योंकि प्रजा की किसी परिषद में यदि यह तीनों शक्तियाँ निहित हैं तो सभी अधिकारों का अंत हो जाता है। मान्टेस्क्यू उदाहरण प्रस्तुत करते हुए कहता है कि इटली के गणतंत्र में तीनों शक्तियों का केन्द्रीयकरण होने से लोगों को अधिक स्वतंत्रता नहीं है इसकी तुलना में अन्य राजतंत्रों में अधिक स्वतंत्रता है।

यह स्पष्ट है कि मान्टेस्क्यू को इंग्लिश संविधान के संबंध में कुछ भ्रम था। शक्तियों का विभाजन जिस रूप में मान्टेस्क्यू ने दर्शाया और आज जिस रूप में प्रचलित है इंग्लैंड के संविधान में कभी नहीं रहा। मान्टेस्क्यू के विचारों का दूसरा हिस्सा अधिक उचित है कि शासन की प्रत्येक शक्ति हर दूसरी शक्ति को सीमित करे और उनके द्वारा सीमित हो। इंग्लैंड की दोनों क्रांतियों का यही उद्देश्य था और संवैधानिक राजतंत्र में राजा के अधिकारों को संसद के द्वारा सीमित करने का प्रयास किया जा रहा था तथा न्यायाधीश की स्वतंत्रता का भी उल्लेख किया जाने लगा था। राजा और संसद तथा राजा और सामान्य विधि के न्यायालयों में शक्तियों का संतुलन बनाने का प्रयत्न किया जा रहा था और क्रांति में हर शक्ति को सीमित व नियंत्रित बनाने का प्रचार किया गया। हेरिग्टन और लॉक ने शक्तियों को सीमित बनाने का सिद्धांतिक प्रचार किया था। इस समय तक कार्यकारिणी के रूप में मंत्रिमंडल की स्थिति स्पष्ट नहीं हुई थी इसलिये मान्टेस्क्यू भी कार्यकारिणी शक्तियाँ राजा को ही प्रदान करने का समर्थन करता है संसद सदस्यों की किसी सीमित को नहीं। ब्रिटिश पद्धति के प्रभाव में वह इस बात का भी समर्थन करता है कि विधानमंडल की बैठक कार्यपालिका के द्वारा आमंत्रित होनी चाहिये और कार्यकारिणी को किसी भी विधि को निषेध (veto) करने का अधिकार होना चाहिये। यह एक ऐसा अधिकार है जिसका समर्थन वर्तमान प्रजातंत्र के समर्थक नहीं कर सकते।

व्लेकस्टोन के माध्यम से मान्टेस्क्यू का यह सिद्धांत संयुक्त-राज्य अमेरिका पहुँचा और वहाँ के संविधान में अपना लिया गया। समकालीन यूरोप की राजनीति और विचारधारा पर उसका कोई विशेष प्रभाव नहीं हुआ यद्यपि उसकी पुस्तक बहुत लोकप्रिय हुई और दो वर्ष में ही इसके बाइस संस्करण प्रकाशित हुए। फ्रांस में यद्यपि स्वतंत्रता की भावना जागृत हो गई थी और लोग स्वतंत्रता प्राप्त करना चाहते थे किन्तु मान्टेस्क्यू के विचार स्वतंत्रता का विश्लेषण ही कर सके, प्रेरणा नहीं दे सके। अंत में, सभी शासन व्यवस्थाएँ न्यायप्रसंगत हैं यदि वे अपने वातावरण के अनुकूल हों।

आनेवाले वर्षों में फ्रांस में स्वतंत्रता की भावना राजतंत्र की विरोधी बन गई इसलिये मान्टेस्क्यू के विचार अधिक प्रभावशाली नहीं हो सके ।

मान्टेस्क्यू का समकालीन वाल्तेयर व्यावहारिक राजनीति को प्रभावित करने में अधिक सफल हुआ । वाल्तेयर भी उन्हीं वर्षों में इङ्ग्लैंड में था जब मान्टेस्क्यू वहाँ गया किन्तु दोनों विचारकों ने अलग-अलग प्रभाव ग्रहण किये । वाल्तेयर के लिये शासन पद्धति अधिक महत्वपूर्ण नहीं थी बल्कि इङ्ग्लैंड के नागरिकों को जो विचारों की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता प्राप्त थी उसका महत्व अधिक था । फ्रांस में लुई चौदहवें के दमनकारी शासन काल में राजनीतिक और धार्मिक विचारों के प्रकाशन पर कठोर प्रतिबन्ध लगाये गये, जिसके विरुद्ध आवाज उठाने वालों में वाल्तेयर का स्थान प्रमुख था । उसका मूल क्षेत्र राजनीति नहीं था और वह किसी भी अर्थ में जनतंत्र का समर्थन नहीं था किन्तु धार्मिक स्वतंत्रता के माध्यम से उसने विचारों की स्वतंत्रता का समर्थन किया । उसने समकालीन फ्रांस की विधियों का विरोध किया । इस कारण से ही फ्रांस की राज्य क्रांति पर वाल्तेयर का प्रभाव हुआ । धार्मिक सहिष्णुता का समर्थन करने के लिये वाल्तेयर ने भी फ्रांस में लॉक के विचारों का समर्थन किया ।

कारण उसके जीवन में स्नेह की भी कमी रही। परिवार की आर्थिक स्थिति के कारण उसे छोटी आयु में ही श्रम करना पड़ा किन्तु उसे किसी नौकरी से संतोष नहीं मिला और जीविका की खोज में वह मातृभूमि छोड़कर भटकते हुए पेरिस पहुँच गया जहाँ उसका जीवन पतन के गर्त में पहुँच गया किन्तु ऐसी स्थिति में भी रूसो ने अपने विचारों की पवित्रता और श्रेष्ठता बनाये रखा। रूसो विभक्त व्यक्तित्व का ज्वलंत उदाहरण है। अपने जीवन में पतन और अभाव के अनुभव के बावजूद भी उसके विचार श्रेष्ठता की ओर ही बढ़ते गये। जीवन से असंतुष्ट होकर और समाज से तिरस्कार पाकर भी उसने मानव स्वभाव का सुन्दर चित्रण किया है। रूसो ने अपनी "आत्मकथा" (Confessions) में लिखा है, "मेरी रुचि और विचार हमेशा पुनीत और पतित के बीच डोलते प्रतीत होते थे।" जीवन के सारे निम्न विचारों की अभिव्यक्ति उसने अपने जीवन और वातावरण में पाई, बचे हुए पुनीत और सुन्दर विचारों का वर्णन करने के लिये उसने दर्शन का सहारा लिया। जो वह अपने जीवन में नहीं पा सका उसकी स्थापना उसने अपनी कल्पना से की। रोमां रोलॉ (Romain Rolland) ने बहुत ही सुन्दर शब्दों में इसका चित्रण किया है, "मातृहीन बालक, १० वर्ष की उम्र में अपने पिता के द्वारा त्यागा हुआ, जीवन में असगत, जीवन से भागकर अपने स्वप्नों में शरण पा गया।"

१७४६ में दि जान अकादमी ने एक लेख प्रतियोगिता की घोषणा की जिसका विषय था 'कला और विज्ञान के पुनर्स्थापिन ने नैतिकता को शुद्ध करने में सहायता दी है अथवा भ्रष्ट करने में।' यह रूसो के जीवन की सबसे महत्वपूर्ण घटना है जिसने उसके जीवन की धारा मोड़ दी। एक दिन रूसो अपने मित्र दिदरो (Diderot) से मिलने जा रहा था जो इस समय बंदी गृह में था। गर्मी बहुत थी और रास्ता भी लम्बा था। अपनी गति को कम करने के लिये उसने एक साहित्यिक पत्रिका के पन्ने पलटना शुरू किया, जिसमें उसे इस प्रतियोगिता का विज्ञापन मिला। रूसो लिखता है कि एकाएक उसे 'प्रकाश की हजारों किरणों' का आभास हुआ और अगणित सक्रिय विचार उसके मस्तिष्क में छा गये। एक पेड़ के नीचे बैठकर उसने इस विषय पर विचार करते हुए कुछ समय विचारों की उत्तंजना (Delirium) में बिताया और जब उसे होश आया उसकी जैकेट का सामने का हिस्सा आंसुओं से भीग चुका था। वह लिखता है, "उस अवसर पर मैं दूसरा व्यक्ति था और मैं दूसरी दुनिया में खो गया था।"

इस विषय पर लिखने में रूसो की उन्मुक्त प्रतिभा को व्यक्त होने का अत्यंत सुन्दर अवसर मिला। उसने यह दर्शाया कि प्राकृतिक मनुष्य जो अपनी भावनाओं से प्रेरित होकर कार्य करता था, एक सहृदय प्राणी था किन्तु विभिन्न कलाओं और विज्ञान के ज्ञान ने उसे स्वार्थी बना दिया। समकालीन समाज की यह शक्तिशाली आलोचना

थी। रूसो ने उन्मुक्तवाद कैसे ग्रहण किया—इसका वर्णन भी वह 'कन्फेशन्स' में करता है। उसके पिता उसे उन्मुक्तवादी और साहसी कहानियाँ पढ़ाया करते थे जिसके कारण उसने "केवल पढ़ने और समझने की विशाल क्षमता ही ग्रहण नहीं की" बल्कि यह लिखता है, "मैं समझता कुछ नहीं था, मैं हर चीज महसूस करता था" और इसके परिणाम स्वरूप "मुझमें बुद्धि का एक विशेष लक्षण निर्मित हो गया और मुझे जीवन के आश्चर्य-जनक और रोमांचकारी प्रतिबिम्ब दिये जिन्हें अनुभव और मनन भी नहीं सुधार सका।" इस निबन्ध से रूसो ने सम्य और शिक्षित समाज में तहलका मचा दिया। स्पर्धा में उसका लेख पुरस्कृत किया गया और उसे दर्शन की प्रेरणा मिली। १७५४ में उसका दूसरा निबन्ध प्रकाशित हुआ जिसका विषय था "असमानता की उत्पत्ति क्या है" जिसमें उसने संपत्ति को असमानता का कारण बतलाया। १७६२ में "कान्ट्रेक्ट सोशल" (Contract-Social) और "एमिली" (Emile) दोनों प्रकाशित हुई—पहला ग्रन्थ राजनीति पर और दूसरा शिक्षा पर लिखा गया है। इन पुस्तकों को तुरन्त प्रतिबंधित घोषित कर दिया गया और दंड के भय से उसे फ्रांस छोड़ना पड़ा। वह जिनीवा गया किन्तु वहाँ भी उसकी रचनाएँ जलाई गईं और इङ्ग्लैंड के दार्शनिक डेविड ह्यूम के साथ वह इङ्ग्लैंड चला गया। १७६७ में वह फ्रांस वापिस आ गया किन्तु उसका मस्तिष्क विकृत हो चुका था यद्यपि उसकी लेखनी चलती रही। दस वर्ष बाद उसका जीवन समाप्त हो गया।

व्यक्ति और समाज—राजदर्शन में रूसो का ध्येय हाब्स और लॉक द्वारा प्रचारित उस व्यक्तिवाद का खंडन करना था जिसने समाज को एक उपयोगिता की वस्तु बना दिया था—स्वार्थ पूर्ति का साधन मात्र। दूसरी ओर वह समाज के उस रूप का भी विरोध करना चाहता था जिसने पेरिस और फ्रांस में व्यक्ति को पतन के गर्त में फँक दिया था। उसके प्रारम्भिक लेख फ्रांसीसी समाज पर कटाक्ष थे और ऐसे समाज की तुलना में स्वच्छन्द समाजहीन जीवन सुन्दर बतलाने का प्रयत्न किया गया। 'कान्ट्रेक्ट सोशल' संपूर्ण राजदर्शन है जिसमें प्रस्तुत समाज के विरोध के साथ ही नये या आदर्श समाज का भी चित्रण किया गया है। रचनाओं की इस भिन्नता के कारण रूसो के प्रारम्भिक लेखों और 'कान्ट्रेक्ट सोशल' में विचारों का परिवर्तन दिखाई देता है और वहान (Vaughan) तो कहते हैं कि असमानता पर लेख में घोर व्यक्तिवाद और 'कान्ट्रेक्ट सोशल' में घोर समष्टिवाद मिलता है। अपनी आत्मकथा में रूसो ने यह स्पष्ट किया है कि उसके विचारों में कोई परिवर्तन नहीं हुआ और 'कान्ट्रेक्ट सोशल' का हर विचार असमानता पर लेख में व्यक्त किया जा चुका है। परिवर्तन का यह भ्रम इसलिये होता है कि प्रारम्भिक लेखों में समाज की कटु आलोचना की गई है किन्तु यह आलोचना पूर्ण योजना का एक अंश है। लेखों में जिनका विषय सीमित-

था संपूर्ण दर्शन तो स्पष्ट नहीं हो सकता था । 'कान्ट्रेक्ट सोशल' में उसका आदर्शवाद स्पष्ट है और नये समाज की कल्पना उन्हीं आधारों पर की है जो पहले के लेखों में प्रस्तुत किये जा चुके हैं । एक कारण यह भी है कि रूसो की रचनाओं में विरोधाभास (Paradox)-बहुत अधिक है जिसके कारण उसके उद्देश्य के बारे में भ्रम होने लगता है ।

एक ओर पतनशील फ्रांसीसी समाज और दूसरी ओर प्रचलित स्वार्थवाद का विरोध करने के लिये रूसो ने प्लेटो और यूनानी दर्शन का सहारा लिया । यहां पर यह बात उल्लेखनीय है कि फ्रांस में लॉक के प्रभाव में उपयोगितावाद प्रवेश कर चुका था और हेल्वेशे (Helvetius) ने सुख-दुख के सिद्धांत का समर्थन किया था । इस कारण व्यक्तिवाद स्वार्थवाद की सीमा में जा पहुँचा था और प्रस्तुत समाज के विरोध में उसका समर्थन नहीं किया सकता था ; क्योंकि समाज में स्वार्थी भावनाएँ पहले से ही उपस्थिति थीं और वही असमानता और समाज के पतन का कारण थी । समाज और व्यक्ति दोनों को गौरवान्वित करने के लिये रूसो ने प्लेटो के दर्शन से प्रेरणा पाई । मनुष्य एक पृथक् इकाई नहीं है बल्कि सामाजिक सांवेद्य का अंग है । अध्ययन की मूल इकाई व्यक्ति नहीं नागरिक है । नागरिक गौरव का चरमोत्कर्ष समाज में है । समाज और व्यक्ति की नैतिक कल्पना, समाज का गौरव और राज्य का आदर्शवादी सिद्धांत रूसो ने यूनानी दर्शन से ग्रहण किया । पूर्वराजनीतिक जीवन का जो सुन्दर चित्रण रूसो के सिद्धांत में मिलता है वह केवल उसकी गैली की विशेषता है । इस चित्रण से वह केवल इतना दर्शाना चाहता है कि असमानता पर आधारित समाज नैतिक नहीं है और 'कान्ट्रेक्ट सोशल' में जाकर यह स्पष्ट हो जाता है कि आदर्श समाज में स्वतंत्रता और समानता का सुरक्षित रहना आवश्यक है । प्राकृतिक अवस्था के सुन्दर चित्रण से रूसो प्रकृति की ओर वापिस जाने के लिये नहीं कहता बल्कि स्वतंत्रता और समानता पर आधारित समाज की स्थापना के लिये । समाज के बंधन अटल और अटूट हैं, तथा प्राकृतिक अवस्था काल्पनिक ।

रूसो के सिद्धांत में यूनानी आदर्शवाद और आधुनिक व्यक्तिवाद का समन्वय पाया जाता है । आदर्शवाद से उसने समाज की अनिवार्यता का सिद्धांत ग्रहण किया । नैतिक जीवन के लिये समाज आवश्यक है अन्यथा 'मनुष्य' को प्राकृतिक अवस्था का त्याग करने की आवश्यकता ही क्यों होती । प्राकृतिक अवस्था का चित्रण भी यही दर्शाता है कि समाज बनने से पहले भी मनुष्य का जीवन सामाजिक था । इसके बावजूद भी रूसो ने समाज के लिये व्यक्ति का त्याग नहीं किया और लॉक से व्यक्तिवाद भी ग्रहण किया । यद्यपि रूसो ने लॉक की तरह प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व

स्वीकार नहीं किया कि भी स्वतंत्रता और समानता को मनुष्य का स्वाभाविक सद्गुण माना और उसके सिद्धांत में व्यक्ति-स्वतंत्रता लॉक से भी अधिक महत्वपूर्ण है। एक नैतिक संस्था के निर्माण के लिये नैतिक सद्गुणों का समर्पण नहीं किया जा सकता। समाज का गौरव दर्शानेवालों के लिये रूसो ने यह दर्शाया कि समाज के बिना भी नैतिक सद्गुण संभव हैं और समाज को बंधन माननेवालों को उसने यह दर्शाया कि बन्धन होते हुए भी समाज अनिवार्य और नैतिकता के अनुकूल है। समाज और राज्य एक-दूसरे में विलीन हो जाते हैं। उनमें कोई अंतर नहीं रह जाता। यदि नैतिक इकाई नागरिक है तो नैतिक संगठन राज्य है। इस प्रकार से रूसो के लिये स्वावलंबी और स्वचालित समाज ही आदर्श है। एक छोटा राज्य जिसमें संप्रभुता संपूर्ण समूह में निहित है और प्रत्यक्ष रूप से इसका प्रयोग होता है, जिसमें राज्य की नैतिकता और व्यक्ति की स्वतंत्रता एक साथ रह सकती है, यही समाज की पुनर्स्थापना (Rediscovery of the Community) है।

मानव प्रकृति और प्राकृतिक अवस्था—रूसो के विचारों की अभिव्यक्ति का माध्यम सामाजिक अनुबन्ध है, पुस्तक का नाम 'कान्ट्रेव्ट सोशल' ही इस बात को स्पष्ट कर देता है। प्रारंभिक निबन्धों के विचार आगे बढ़ाने के लिये और उन्मुक्तवाद को अभिव्यक्ति का उचित अवसर देने के लिये सामाजिक समझौते का सहारा लेना ही उचित था यद्यपि इङ्ग्लैंड में यह सिद्धांत इतना कमजोर पड़ गया था कि समकालीन अंग्रेज दार्शनिक डेविड ह्यूम इस माध्यम से कोई प्रभाव नहीं डाल सके। प्राकृतिक अवस्था का चित्र रूसो ने लॉक से ग्रहण किया और उसे अधिक आकर्षक बनाने का प्रयत्न किया किन्तु लॉक की तरह इस अवस्था को तथा सामाजिक समझौते को ऐतिहासिक सत्य नहीं मानता। यदि लॉक की प्राकृतिक अवस्था सुन्दर जीवन का चित्र है तो रूसो की अवस्था पलायनवादियों का स्वर्ग। रूसो के लिये प्राकृतिक अवस्था केवल नैतिक आवश्यकता है। मानव समानता नैतिक है, मनुष्य के नाते सभी व्यक्ति समान हैं। इस समानता को दर्शन के लिये प्राकृतिक अवस्था आवश्यक है।

लॉक का मनोविज्ञान रूसो के उन्मुक्तवाद के अनुकूल नहीं था इसलिये उसे ठुकरा दिया गया। मानव का स्वाभाविक गुण विवेक नहीं है बल्कि सद्भावना की प्रवृत्ति। प्राकृतिक अवस्था का मनुष्य स्वार्थी नहीं था और यह न अवस्था युद्ध की अवस्था थी। पारस्परिक सम्बन्ध, शान्ति, सहयोग और माधुर्य पर आधारित थे। प्राकृतिक शान्ति का आधार प्राकृतिक विधि नहीं है, न मनुष्य के आचरण को किसी नियम से सीमित करने की आवश्यकता है। सहयोग और सद्भावना मनुष्य की प्रवृत्तियाँ (instincts) हैं जिस प्रकार भूख और सुरक्षा। दूसरे के दुःख में दुःखी होना मनुष्य का

स्वभाव है। प्रकृति ने आवश्यकताओं की पूर्ति के साधन इतनी प्रचुर मात्रा में दिये हैं कि उनकी प्राप्ति के लिये स्पर्धा या वैमनस्य उत्पन्न नहीं होता। जीवन में कोई अभाव नहीं है बल्कि मनुष्य आवश्यकता आने पर एक दूसरे की सहायता करते हैं जिसके कारण यह जीवन उन्नतिशील भी है।

पूर्व-सामाजिक जीवन को नैसर्गिक रूप देनेवाली शक्तियाँ हैं—स्वतंत्रता और समानता। मनुष्य के नाते सभी व्यक्ति समान थे और एक व्यक्ति को दूसरे को दास बनाने का अधिकार नहीं था। इन गुणों के कारण ही कोई व्यक्ति किसी पर अन्याय नहीं कर सकता था। जीवन में न कोई बन्धन था, न चिन्ता, न उत्तरदायित्व। संचेष में यह अवस्था उन्मुक्तवादी स्वर्ग थी। कला और विज्ञान पर लेख में ही उसने यह प्रमाणित कर दिया था कि कला, विज्ञान और ज्ञान के अभाव में मनुष्य का स्वभाव सरल होता है किन्तु विवेक के उदय से छल, कपट और स्पर्धा की उत्पत्ति होती है और विभिन्न विज्ञान कलाये स्वार्थ पूर्ति का और दूसरों को नीचा दिखाने का साधन हैं। “विवेक और प्रकृति एक दूसरे के विरोधी हैं” और “सोचने वाला मनुष्य गिरा हुआ प्राणी है।” पेरिस के सामाजिक जीवन में उसने यह अनुभव किया कि अपने-आप को श्रेष्ठ, सम्य और शिक्षित कहनेवाले वर्ग में आकाक्षा, स्पर्धा और स्वार्थ ही प्रमुख थे जब कि अशिक्षित लोग इतने चालाक नहीं होते न उनमें धोखा देने की इतनी शक्ति होती है। इसके विपरीत प्राकृतिक अवस्था में रहनेवाला मनुष्य विनम्र असम्य (noble savage) है। ज्ञान, कला, विज्ञान इत्यादि सम्यता के लक्षण उसमें नहीं हैं किन्तु फिर भी वह स्वभाव से विनम्र और उदार है।

अब यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि मनुष्य इस प्राकृतिक अवस्था को त्यागकर सामाजिक बंधनों को क्यों स्वीकार करता है? इस परिवर्तन का एक ही कारण है स्वतंत्रता और समानता का ह्रास। प्राकृतिक अवस्था में सुख और शांति के दो कारण थे—मानव स्वभाव की विनम्रता और स्वतंत्रता तथा समानता के सदगुण। विवेक के उदय ने मनुष्य को चालाक और उद्यमी बना दिया और उसने संपत्ति की स्थापना की। विवेकहीन और ज्ञानहीन मनुष्य को न तो भविष्य की चिन्ता थी, न संपत्ति का लालच। संपत्ति का उदय इस अवस्था के लिये सबसे घातक घटना है। लॉक से संपत्ति के उदय का कारण तो रूसो ने ग्रहण कर लिया किन्तु संपत्ति की अनिवार्यता और महत्व को स्वीकार नहीं किया। संपत्ति मानव अधिकारों की शिरोमणि नहीं है बल्कि एक दुर्घटना है। संपत्ति का निर्माण भूमि और श्रम के मिश्रण से ही होता है किन्तु रूसो यह कहता है कि जिस व्यक्ति ने पहली बार भूमि के किसी हिस्से में अपना श्रम मिलाया और उसे संपत्ति कहा वही मनुष्य के पतन का जिम्मेदार है। मनुष्य इतने सरल हृदय के थे

कि उन्होंने इस दावे की स्वीकार कर लिया। असमानता पर लिखित निबंध में रूसो ने यह सिद्ध किया है कि संपत्ति के निर्माण के बाद मनुष्य ने अपनी बौद्धिक शक्तियों के प्रयोग से अपनी संपत्ति बढ़ाने के तरीके खोजे और संपत्ति का विकास असमान हुआ और संपन्न व्यक्तियों ने धनहीन व्यक्तियों पर शासन करना चाहा और समानता तथा स्वतंत्रता दोनों सद्गुण समाप्त हो गये तथा इनके साथ ही प्राकृतिक अवस्था की शांति और आकर्षण का भी अंत हो गया। इस कारण से मनुष्य को समाज की स्थापना करने की आवश्यकता हुई, क्योंकि इतिहास का चक्र विपरीत दिशा में नहीं चलाया जा सकता इसलिये प्रारंभिक अवस्था को जाने की कोई संभावना नहीं थी।

सामाजिक संविदा — असमानता का उदय हो जाने से प्राकृतिक अवस्था का जीवन एकाएक इतना निर्भय हो जाता है कि मनुष्य की सुरक्षा ही संदिग्ध हो जाती है। रूसो यह मान लेता है कि जीवन रक्षा के अनुकूल शक्तियों की तुलना में प्रतिकूल शक्तियाँ अधिक बलवान हो जाती हैं और “यदि मनुष्य जीवन का तरीका नहीं बदलता तो नष्ट हो जायगा।” नये परिवर्तन का मार्ग खोजना अधिक कठिन नहीं था। अनेक अंग्रेज और यूरोपीय लेखकों ने समझौते का सिद्धांत जनसाधारण तक पहुँचा दिया था किन्तु समझौते का अंतिम निष्कर्ष समाज की संप्रभुता स्थापित नहीं की गई थी। लॉक का प्रयत्न भी समाज को केवल सुपुत्र सत्ताधारी ही बना सका इसलिये रूसो ने संविदा को एक नया रूप देने का प्रयास किया। समाज के निर्माण के लिये संविदा के अतिरिक्त कोई दूसरा मार्ग नहीं है “क्योंकि मनुष्य नई शक्तियों का निर्माण नहीं कर सकता, बल्कि उपस्थित शक्तियों को केवल संगठित और निर्देशित कर सकता है।” समाज की स्थापना शक्ति से नहीं हो सकती “क्योंकि किसी व्यक्ति को अपने साथियों पर स्वाभाविक शक्ति नहीं है, और क्योंकि शक्ति से अधिकार उत्पन्न नहीं होते, मानव समाज में वैधानिक सत्ता का एकमात्र आधार अनुबंध ही रह जाता है।”

‘कान्ट्रेक्ट सोशल’ का प्रथम वाक्य ही बहुत महत्वपूर्ण है, “मनुष्य स्वतंत्र पैदा हुआ है, और हर जगह वह बंधनों में पाया जाता है।” यह वाक्य असमानता पर निबंध का निष्कर्ष है और ‘कान्ट्रेक्ट सोशल’ का संदेश भी। यह मूल प्रश्न है जो रूसो अपने सामने प्रस्तुत करता है और जिसका उत्तर खोजना चाहता है। रूसो आगे लिखता है, “यह परिवर्तन कैसे आया? मैं नहीं जानता। इसे न्यायसंगत क्या बनाता है? मेरा यह विश्वास है कि इसका समाधान मैं कर सकता हूँ।” सामाजिक अनुबंध ऐतिहासिक सत्य नहीं रह जाता क्योंकि इसका उद्देश्य यह दर्शाना नहीं है कि परिवर्तन वास्तव में किस प्रकार हुआ बल्कि यह दर्शाना कि समाज के वर्धन न्यायसंगत इसलिये है कि मनुष्य ने यह बंधन स्वतः अपनी इच्छा से स्वीकार किये हैं। इस समस्या का निदान रूसो ने दो

प्रकार से किया है। सर्वप्रथम वह इस विचार को अस्वीकार कर देता है कि समाज के नियम बंधन स्वरूप हैं, इसके अतिरिक्त यह सिद्ध करता है कि इन बंधनों को स्वीकार करके मनुष्य ने कुछ खोया नहीं पाया है। ऐच्छिक समझौते के द्वारा कोई मनुष्य अपनी स्वतंत्रता का समर्पण नहीं कर सकता, क्योंकि स्वतंत्रता मनुष्य का स्वाभाविक गुण है और "जब मनुष्य अपनी स्वतंत्रता का समर्पण करता है वह अपने मनुष्यत्व को ही त्याग देता है।" रूसो की समस्या थी व्यक्ति-स्वतंत्रता और सामाजिक एकता का समन्वय करना, '... "समुदाय का एक ऐसा स्वरूप खोजना चाहिये जो सामूहिक शक्ति से अपने प्रत्येक सदस्य के शरीर और संपत्ति की रक्षा करे और जिसमें हर व्यक्ति नवके साथ संगठित होकर भी, अपनी ही आज्ञा का पालन करे और पूर्ववत् स्वतंत्र बना रहे।" इस उद्देश्य से रूसो ने एक ऐसे समझौते का वर्णन किया जिसमें मनुष्य अपने अधिकार संपूर्ण समाज को समर्पित कर देता है। जैसे अ, ब, स, द अपने सारे अधिकार अ + ब + स + द को सौंप दे। इस समझौते के द्वारा व्यक्ति की ममानता और स्वतंत्रता पुनः प्राप्त हो जाती है। हर व्यक्ति ने अपने सारे अधिकार त्याग दिये जिसके कारण उनकी असमानता का अंत हो जाता है और सभी व्यक्ति अधिकारविहीन हो जाते हैं। स्वतंत्रता भी मुरचित रहती है क्योंकि हर व्यक्ति ने अपने अधिकार संपूर्ण समाज को समर्पित किये जिसमें वह स्वयं भी शामिल है। मनुष्य अपने व्यक्तिगत रूप में जो प्रदान करता है सामूहिक रूप में उसे प्राप्त भी कर लेता है। इस समझौते के द्वारा मनुष्य कुछ खोता नहीं है बल्कि पाता है। प्राकृतिक अवस्था के दोनों सदगुण समाज के संचरण में अधिक निश्चयपूर्वक मिल जाते हैं। समाज में प्रवेश करना बन्धन नहीं है, बल्कि नैतिक जीवन की ओर एक महत्वपूर्ण कदम है। संविदा के बारे में रूसो स्पष्ट शब्दों में लिखता है "मनुष्य-उस दिन को बर्दान स्वरूप मानेगा जिसने उसे हमेशा के लिये प्राचीन अवस्था से छुटकारा दिलाया।" इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रकृति की ओर वापिस जाने का कोई प्रश्न नहीं उठता और नैतिक दृष्टिकोण से स्वच्छन्द जीवन की अपेक्षा समाज का जीवन अच्छा है। इस समझौते के द्वारा व्यक्तियों का योग नष्ट होता बल्कि एक सावयव एकता स्थापित होती है। सदस्यों का व्यक्तिगत अस्तित्व समष्टि में विलीन हो जाता है।

रूसो का समझौता-हाब्स और लॉक के समझौते का समन्वय है। हाब्स से संपूर्ण समर्पण और लॉक से समाज के प्रति समर्पण का विचार रूसो ने ग्रहण किया। व्यक्ति से उसकी स्वतंत्रता अलग नहीं की जा सकती। किसी ऐसी संविदा की कल्पना नहीं की जा सकती जिसके द्वारा व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की दासता स्वीकार कर ले। इस तरह की कल्पना खोखली और स्वतः विरोधी है। यह वास्तव में स्वतंत्रता और

संप्रभुता का समन्वय है क्योंकि मनुष्य संप्रभुता स्वीकार कर लेने के बाद भी स्वतंत्र बना रहता है। हाव्स की तरह रूसो केवल एक ही समझौते को स्वीकार करता है जिससे समाज और राज्य दोनों का निर्माण होता है। यह कहना अधिक उचित होगा कि राजनीतिक समाज की स्थापना होती है। हाव्स के साथ रूसो इस बात से भी सहमत है कि सविदा केवल मनुष्यों को संगठित ही नहीं करती बल्कि उनकी इच्छाओं का विलीनीकरण भी होता है, किन्तु यह विलीनीकरण किसी एक व्यक्ति की इच्छा में नहीं बल्कि संपूर्ण समाज की सार्वजनिक इच्छा में होता है। समाज एक सावयव है जिसकी स्वयं की इच्छा है। मूल समझौते के लिये सबकी स्पष्ट सहमति अनिवार्य है। अस्पष्ट सहमति को वह स्वीकार नहीं करता और जो व्यक्ति सविदा में शामिल नहीं है वह समाज के सरक्षण की आकांक्षा भी नहीं कर सकता। राज्य का निर्माण हो जाने के बाद एकमत आवश्यक नहीं। राज्य का कार्य एक सामान्य इच्छा के द्वारा चलाया जाता है।

रूसो के अनेक विचार यूनानी दर्शन से प्रभावित हैं किन्तु समझौते का सिद्धांत नहीं। यूनानियों की तरह रूसो भी समाज का नैतिक आधार खोजना चाहता है, समाज और राज्य के अंतर को भूल जाता है और छोटे नगरराज्य का समर्थन करता है। फिर भी वह इस विचार से सहमत नहीं है कि मनुष्य स्वभाव से राजनीतिक प्राणी है। "सामाजिक व्यवस्था एक नैतिक अधिकार है जो अन्य सभी अधिकारों का आधार है। फिर भी इस अधिकार (समाज) का स्रोत प्रकृति नहीं है, यह सविदा पर आधारित है।" वास्तविकता यह है कि समकालीन परिस्थिति में राज्य को स्वाभाविक विकास चतलाने की अपेक्षा, उसे सहमति पर आधारित दर्शाना आवश्यक था। दूसरी ओर शक्ति सिद्धांत का खंडन भी आवश्यक था जिसके लिये राज्य के नैतिक स्वरूप का सहारा लिया। शक्ति भौतिक होती है और उसका प्रभाव कभी नैतिक नहीं हो सकता क्योंकि शक्ति से बाध्य होकर जो कार्य किया जाता है वह स्वेच्छा से नहीं किया जाता, इसलिये उसका नैतिक मूल्यांकन नहीं होता। मनुष्य शक्ति के भय से आज्ञा का पालन करता है किन्तु इससे न तो अधिकार स्थापित होते हैं न कर्तव्य। "शक्ति को समर्पण मजबूरी का कार्य है, इच्छा का नहीं। इसे बुद्धिमत्ता के कार्य के अलावा कुछ नहीं कहा जा सकता। इसे किस अर्थ में कर्तव्य कहा जा सकता है?" रूसो यह दर्शाता है कि जो व्यवस्था शक्ति पर आधारित है उसका पालन करना व्यक्ति का कर्तव्य नहीं है। ऐसी व्यवस्था के विरुद्ध क्रांति की जा सकती है। "यदि शक्ति ही अधिकार बनाती है, तो कारण में परिवर्तन होने से परिणाम में परिवर्तन हो जाता है," शक्ति को अधिक शक्ति के प्रयोग से बदला जा सकता है।

समाज, राज्य और शासन—केवल एक संविदा का उल्लेख होने के कारण रूसो के सिद्धांत में भी समाज और राज्य का अंतर नहीं मिलता। इसी संविदा के द्वारा समाज और राज्य दोनों का निर्माण हो जाता है। रूसो स्वयं इन संस्थाओं में कोई अंतर नहीं करना चाहता था। राज्य को नैतिक संस्था बतलाने के लिये उसे समाज के अनुरूप मान लेना आवश्यक हो जाता है। इसलिये रूसो की संविदा से एक ऐसे समाज का निर्माण होता है जो स्वतः सप्रभु है, यही समाज ही राज्य है या राजनीतिक समूह (Body Politic) है। सभी शक्तियां संपूर्ण समाज को समर्पित की गईं अतः समाज से पृथक् किसी राजनीतिक शक्ति का अस्तित्व नहीं हो सकता। रूसो यूनानी संस्थाओं से इतना सीमित है कि वह नगर-राज्य की कल्पना से आगे नहीं निकल पाता। फिर भी हाव्स की तरह रूसो इस निष्कर्ष पर नहीं पहुँचता कि शासन के विघटन में मनुष्य प्राकृतिक अवस्था को वापिस हो जाता है। एक बार राज्य की स्थापना हो जाने के बाद उसके भंग हो जाने से का प्रश्न ही नहीं उठता क्योंकि राज्य अचूक है, कभी गलती नहीं करता। गलतियाँ और परिवर्तन की आवश्यकता शासन में हो सकती है। रूसो राज्य और शासन में अंतर अवश्य मान लेता है जब कि हाव्स निरंकुश शासन का समर्थन करने के लिये शासन को ही समाज और राज्य का आधार मान लेता है। रूसो राज्य और शासन को अलग मान लेता है जिससे व्यक्ति की स्वतंत्रता और राज्य की नैतिक अनिवार्यता बनी रहती है। संविदा के द्वारा राज्य की उत्पत्ति होती है शासन की नहीं, और शासन के भंग होने से राज्य पर कोई असर नहीं होता। शासन केवल एक यंत्र है, कर्मचारी है जिसका कोई पृथक् अस्तित्व नहीं। समाज अपने अधिकार शासन को हस्तांतरित नहीं करता और रूसो को इस बात पर आश्चर्य होता है कि लॉक ने प्रत्यास की आवश्यकता क्यों समझी? समाज अपने हाथ स्वयं क्यों बांध लेती है? रूसो के सिद्धांत में समाज स्वयं अपनी शक्तियों का प्रयोग करता है और विशेष कार्यों के लिये शासन की नियुक्ति कर लेता है। नियुक्ति करनेवाला अधिकारी उस कर्मचारी को सेवामुक्त भी कर सकता है। शासन को बदलने के लिये ऐसे समाज में क्रांति की आवश्यकता भी नहीं। शासन का यह स्वरूप इसलिये बन सका कि रूसो शासन को केवल कार्यपालिका मानता है। विधायिनी शक्ति समाज में निहित है और हर व्यक्ति अपने इस अधिकार का प्रयोग स्वयं करता है।

रूसो का आदर्श यूनानी नगर का प्रत्यक्ष प्रजातंत्र है। एक ऐसा समाज जो संगठित होकर कानून बनाता है और उनका पालन कराने के लिये कुछ अधिकारियों और न्यायाधीशों की नियुक्ति करता है। व्यक्ति समाज का कर्मठ सदस्य है, तथा जो अधिकार उसे मिले है उनका प्रयोग वह स्वयं ही करता है। इन अधिकारों का न तो हस्तांतरण हो

सकता है न प्रतिनिधित्व। संप्रभुता या विधि निर्माण का अधिकार हम अपने प्रतिनिधियों को नहीं दे सकते, क्योंकि कार्यों का प्रतिनिधित्व हो सकता है इच्छा का नहीं। इच्छा व्यक्ति के अंतःकरण की वस्तु है जिसकी अभिव्यक्ति वह स्वयं कर सकता है, उसकी ओर से कोई दूसरा नहीं। प्रतिनिधित्व का सैद्धांतिक आधार ही गलत है। रूसो ने इंग्लैंड की प्रतिनिधात्मक प्रणाली पर भी आक्षेप किये हैं। वह लिखता है, “अंग्रेज लोग यह सोचते हैं कि वे स्वतंत्र हैं, किन्तु यह विश्वास पूर्ण रूप से गलत है। वे केवल उसी समय स्वतंत्र हैं जब वे संसद सदस्य चुनते हैं। एक बार चुनाव संपन्न हो जाने पर वे पुनः दासता की अवस्था में आ जाते हैं।” विधि निर्माण का कार्य संपूर्ण समाज की इच्छा या सार्वजनिक इच्छा से ही हो सकता है। विधि निर्माण एक सामान्य कार्य है जो सामान्य शक्ति के द्वारा संपादित होता है और विशेष कार्य विशेष शक्ति या शासन के द्वारा होने चाहिये। समाज के द्वारा शासन को अपनी इच्छा हस्तांतरित नहीं की जा सकती उसे क्रियान्वित करने का अधिकार दिया जा सकता है; इसीलिये शासन का रूप केवल कार्यकारिणी का है। यही कारण है कि रूसो के सिद्धांत में शासन के विरोध और क्रांति का प्रश्न नहीं उठता। शासन सार्वजनिक इच्छा के आदेश पर चलने वाला एक आयोग (Commission) है जिसे इसी इच्छा के आदेश से बदला जा सकता है। शासन के परिवर्तन से न तो संविदा का खंडन होता है न प्रत्यास का विरोध। इस राज्य के निर्माण मनुष्य को प्राकृतिक अवस्था से अस्थायी और अनिश्चित जीवन से मुक्ति दिलाकर, स्थाई नैतिक जीवन प्रदान किया।

आदर्शवादी होते हुए भी रूसो ने स्वतंत्रता की रक्षा का उचित प्रबंध किया है। राज्य एक नैतिक सस्था अश्वय है किन्तु उसे गौरवान्वित करने का प्रयत्न रूसो ने नहीं किया, न ही नैतिक सस्था की नींव व्यक्ति के अधिकारों की लाश पर बनाई है। राज्य व्यक्ति को दास बना कर उसकी नैतिक उन्नति नहीं कर सकता बल्कि नैतिकता के विकास के लिये इच्छा की स्वतंत्रता आवश्यक है। राज्य एक सावयव एकता जरूर है किन्तु उसके प्रत्येक अंग में अपनी इच्छा शक्ति है जिसे उसके व्यक्तित्व से अलग नहीं किया जा सकता, जिसकी अवहेलना नहीं की जा सकती।

संप्रभुता—समझौते की तरह संप्रभुता पर भी रूसो के विचार हाब्स और लॉक के विचारों का मिश्रण है। हाब्स ने निरंकुश सत्ता को स्वीकार करते हुए राजतंत्र का समर्थन किया तो लॉक ने सीमित और उत्तरदायी शासन की कल्पना करने के लिये संप्रभुता के सिद्धांत को पूर्ण रूप से ठुकरा दिया। रूसो संप्रभुता की श्रेष्ठता और निरंकुशता की रक्षा करते हुए प्रजातंत्र की स्थापना करना चाहता है इसीलिये उसने संप्रभु समाज की कल्पना की। प्राकृतिक अवस्था में हर व्यक्ति को अपने ऊपर पूर्ण अधिकार

ये जो किसी नियम से सीमित नहीं थे ; समझौते के द्वारा इन्हीं अधिकारों का संगठन हुआ, अतः समाज की यह शक्ति संपूर्ण है। व्यक्ति को संप्रभु के आदेश की अवहेलना या विरोध करने का अधिकार नहीं है, बल्कि व्यक्ति की स्वतंत्रता इसी आज्ञा पालन में निहित है, क्योंकि समाज के आदेश में हर व्यक्ति की इच्छा छिपी हुई है। सत्ता तथा स्वतंत्रता एक दूसरे की पूरक है।

संप्रभुता हाव्स की तरह निरंकुश, अविभाज्य, अदेय और सर्वव्यापी है। अधिकारों का संपूर्ण समर्पण होने के कारण संप्रभुता का निरंकुश हो जाना स्वाभाविक है। व्यक्ति के पास कोई अधिकार नहीं बच रहता, सभी शक्तियाँ संप्रभु समाज में केन्द्रित हो जाती हैं। रूसो का मौलिक और अधिक महत्वपूर्ण तर्क सार्वजनिक इच्छा पर आधारित है। संप्रभु सार्वजनिक इच्छा है जिसमें हर व्यक्ति की इच्छा शामिल है ; अतः संप्रभु के आदेश में हर व्यक्ति की इच्छा व्यक्त होती है। अपनी ही इच्छा का विरोध असंगत है। संप्रभुता अनुत्तरदायी और अत्याचारी नहीं है क्योंकि रूसो कहता है, "राज्य ... अपनी प्रजा पर ऐसे भार नहीं लाद सकता जो समाज के लिये अनुपयोगी है।" रूसो का यह विचार अस्पष्ट व भ्रमात्मक है। शायद वह यह कहना चाहता है कि राज्य में ऐसा कोई नियम कभी नहीं बनेगा क्योंकि उसे सबकी स्वीकृति नहीं मिलेगी क्योंकि रूसो यह भी स्वीकार करता है कि "संप्रभु ही इस बात का निर्णय कर सकता है कि वह (समाज की भलाई) क्या है।" रूसो का अर्थ यह है कि समाज के अतिरिक्त कोई दूसरी शक्ति ही नहीं है जो उसे सीमित कर सके और हर विशाल समूह का प्रत्येक निर्णय स्वतः ही सीमित होता है।

रूसो राजसत्ता को अविभाज्य भी मानता है क्योंकि यह शक्ति सार्वजनिक इच्छा में निहित है और इच्छा का विभाजन नहीं किया जा सकता। समाज में बहुमत और अल्पमत हो सकते हैं किन्तु उनमें से केवल एक ही सामाजिक उन्नति का सहोपनिर्देशित करता है। अविभाज्य मानने का दूसरा कारण यह है कि व्यक्ति ने अपने सभी अधिकार संपूर्ण समाज को समर्पित किये और समाज दो हिस्सों में बंटकर कार्य नहीं करता। समाज एक सावयव संगठन है जिसके टुकड़े नहीं किये जा सकते। विभिन्न समुदाय एक ही समाज के अंग हैं।

संप्रभु शक्ति अदेय अथवा अहस्तातरणीय (non-transferable) भी है। संप्रभुता की स्थापना एक निश्चित समझौते के द्वारा होती है और उसके स्थान परिवर्तन का अर्थ होगा सविदा का खंडन। लॉक ने हाव्स का विरोध करने की उत्तेजना में इस तर्क को भी भुला दिया और इन शक्तियों का हस्तांतरण शासन को कर दिया। रूसो इन अधिकारों का प्रयोग समाज के द्वारा ही चाहता है। संप्रभु ही विधायक है और विधि

निर्माण एक सार्वजनिक कार्य है। रूसो यह मानता है कि सार्वजनिक कार्य सार्वजनिक शक्ति के द्वारा ही किये जाने चाहिये अतः समाज इन्हें किसी विशेष शक्ति को प्रदान नहीं कर सकता। समाज से अधिक व्यापक कोई दूसरा संगठन संभव नहीं है। इसके अतिरिक्त संप्रभुता सार्वजनिक इच्छा में निहित है और इच्छा अदेय है। इच्छा केवल अदेय ही नहीं है बल्कि उसका प्रतिनिधि भी नहीं हो सकती। अतः प्रत्येक प्रजातंत्र आवश्यक हो जाता है।

मौलिक अनुबंध सब लोगो ने एकमत से किया था इसलिये संप्रभुता का क्षेत्र सर्वव्यापी है। उसके आदेश के पालन से कोई व्यक्ति मुक्त नहीं है। असहमत होने वाला अल्पमत संप्रभु के आदेशो को मानने से इन्कार नहीं कर सकता क्योंकि सार्वजनिक इच्छा में हर व्यक्ति की इच्छा शामिल है और समाज की भलाई में हर एक की भलाई है।

अंत में रूसो का यह विश्वास भी उल्लेखनीय है कि संप्रभु कभी अन्याय नहीं कर सकता। संप्रभु के द्वारा किसी व्यक्ति को किसी प्रकार की हानि नहीं पहुँचाई जा सकती। संप्रभु की इच्छा में हर व्यक्ति की इच्छा शामिल है। अतः कोई व्यक्ति अपनी इच्छा से अपनी हानि कभी नहीं करेगा। किन्तु इसके बावजूद भी रूसो यह स्वीकार करता है कि संप्रभु अपने ही बनाये कानून को बदलने का भी अधिकार रखता है।

सार्वजनिक इच्छा — सार्वजनिक या सामान्य इच्छा (General Will) का सिद्धांत रूसो के दर्शन का निष्कर्ष भी है और आधार भी। राजदर्शन को यह रूसो की महानतम देन है जिसके कारण उसका स्थान अमर बन गया है। इस सिद्धांत के बारे में मेक्सी ने लिखा है, “एक ऐसा सिद्धांत जिसे तर्क अनुचित बतला सकता है किन्तु नष्ट नहीं कर सकता।” रूसो ने सभी प्रस्तुत समस्याओं का हल इसी विचार में दर्शाया है। राजनीतिक शक्ति और व्यक्ति-स्वतंत्रता का समन्वय करने के लिये रूसो ने व्यक्ति और समाज की इच्छा में एकरूपता स्वीकार कर ली। इस इच्छा का पालन करने में व्यक्ति स्वतंत्र है और आदेश देनेवाला समाज सर्वश्रेष्ठ नैतिक सस्था है।

सामाजिक सविदा केवल अधिकार समर्पण या संगठन के निर्माण के लिये नहीं होती बल्कि उपस्थित स्वतंत्र इच्छाओं को एकत्रित करके नई सामाजिक इच्छा का निर्माण करती है जिसे सार्वजनिक इच्छा कहा जाता है। समाज शासन या नियमों का आधार व्यक्ति की इच्छा ही हो सकती है। उन्मुक्तवादी होने के नाते रूसो व्यक्ति की स्वतंत्रता समर्पित करने के लिये तैयार नहीं और आदर्शवादी होने के नाते समाज का नैतिक महत्व कम नहीं करना चाहता। उन्मुक्तवाद और आदर्शवाद के इस मिश्रण से रूसो के दर्शन में सार्वजनिक इच्छा का एक नया विचार निर्मित हुआ जो पूर्वकालीन आदर्शवाद

में नहीं था और भविष्य की आदर्शवादी पीढ़ियों में उन्मुक्तवाद से मुक्ति मिल जाने पर भी स्थायी हो गया। यहां तक कि हीगेल और ग्रीन जैसे गंभीर आदर्शवादी इस सिद्धांत का समर्थन करते हैं। व्यक्ति की इच्छा की स्वतंत्रता बनाये रखने के लिये तथा सामाजिक बन्धनों को न्याय संगत बनाने के लिये रूसो ने सार्वजनिक इच्छा की कल्पना की जिसके आदेश का पालन हर व्यक्ति के लिये अनिवार्य है और जिसके पालन में ही हर व्यक्ति की स्वतंत्रता निहित है।

सार्वजनिक इच्छा का पूर्णरूप रूसो स्पष्ट नहीं कर सका अधिक-से-अधिक उसे सबकी इच्छा सबके लिये कहा जा सकता है। सार्वजनिक इच्छा को समाज के प्रत्येक सदस्य की इच्छा का योग नहीं कहा जा सकता क्योंकि व्यक्ति की इच्छा में व्यक्तिगत और विशेष तत्व रहता है, जब कि सार्वजनिक इच्छा सामान्य कार्यों को ही ध्यान में रख सकती है। सार्वजनिक इच्छा के विचार को स्पष्ट करने का प्रयत्न रूसो ने किया है। वह इच्छा के विभाजन से आरंभ करता है; हर व्यक्ति में दो प्रकार की इच्छाएं होती हैं—वास्तविक इच्छा (Actual Will) और यथार्थ इच्छा (Real Will)। वास्तविक इच्छा अस्थायी, स्वार्थी और अनुचित है जो मनुष्य को असामाजिक कार्यों की ओर ले जाती है। यह वास्तविक इसलिये कही जाती है कि किसी विशेष क्षण के लिये ही इसका अस्तित्व रहता है, यह मानव मस्तिष्क का स्थायी लक्षण नहीं है। यथार्थ इच्छा स्थायी सत्य है जो अधिकांश कार्यों को प्रेरित करती है इसलिये यह स्थायी, सामाजिक और नैतिक इच्छा है। दो इच्छाओं का वर्णन कदाचित् रूसो के जीवन में व्याप्त विरोधाभासों का परिणाम है। अपने जीवन में उसने हमेशा उचित और अनुचित का संघर्ष ही प्रबल पाया, और दो इच्छाओं का सिद्धांत अपनाया किन्तु दो इच्छाओं का यह सिद्धांत वर्तमान आदर्शवाद में स्थायी हो गया। रूसो यह मानता है कि हर व्यक्ति अपनी उन्नति समाज की उन्नति के माध्यम से करना चाहता है। सामान्य रूप से अपने लाभ के लिये दूसरों की हानि पहुँचाना व्यक्ति के स्वभाव में नहीं है। यद्यपि रूसो इस गुण को विवेक नहीं मानता किन्तु हम इस सामाजिक भावना को ही विवेक कहते हैं। इस दृष्टिकोण से यथार्थ इच्छा विवेकशील इच्छा ही है और रूसो उन्मुक्तवादी की अपेक्षा विवेकवादी अधिक है। सामाजिक प्राणी होते हुए भी मनुष्य में कुछ निम्न प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं जो उसे निपट स्वार्थी और समाज विरोधी बना देती हैं। इन्हें मनुष्य का स्थाई या स्वाभाविक गुण नहीं कहा जा सकता किन्तु फिर भी किसी विशेष समय पर ये इतनी बलवान हो जाती हैं कि यथार्थ इच्छा धुंधली पड़ जाती है और उस समय इस प्रेरणा को मानने से इन्कार नहीं किया जा सकता। इस अस्थायी अस्तित्व के कारण ही इस प्रेरणा को वास्तविक इच्छा कहा गया है। व्यक्ति

का विकास केवल समाज में ही संभव है समाज से बाहर नहीं। इसलिये स्वार्थी इच्छा नैतिकरूप से अनुचित है।

सार्वजनिक इच्छा सभी सदस्यों की यथार्थ इच्छाओं का समन्वय है, साधारण योग नहीं। यथार्थ इच्छा में कुछ व्यक्तिगत और विशेष तत्व शामिल रहता है इसलिये इनका योग कर देने से उसमें यह तत्व बने रहेंगे और इसे केवल सबकी इच्छा ही कहा जा सकता है। समन्वय में व्यक्तिगत और विशेष तत्व समाप्त हो जाते हैं और एक शुद्ध इच्छा का निर्माण होता है जो समाज की उन्नति का एकमात्र उचित मार्ग है। समन्वय का वर्णन रूसो ने इन शब्दों में किया है, “इन पृथक् इच्छाओं की अभिव्यक्ति में से धन और ऋण को निकाल दो जो एक दूसरे को नष्ट करते हैं, जो योग बच रहता है वही सार्वजनिक इच्छा है।” योग में धन और ऋण राशियों का पृथक् योग हो जाता है वे एक दूसरे को नष्ट नहीं करती। इस सिद्धांत की सबसे बड़ी समस्या इसकी अभिव्यक्ति है। सार्वजनिक इच्छा अनिवार्य रूप से बहुमत की इच्छा नहीं है, न मतदान के द्वारा इसका निर्णय ही किया जा सकता है। यह कठिनाई इस लिये प्रस्तुत होती है कि रूसो सार्वजनिक इच्छा के दो पक्षों का वर्णन करता है—गुणात्मक और संख्यात्मक। सामान्य इच्छा का गुणात्मक पक्ष यह है कि इसके पालन से संपूर्ण समाज की उन्नति होनी चाहिये। यह किसी व्यक्ति या वर्ग-विशेष के हितों की पूर्ति का साधन नहीं बन सकती क्योंकि इच्छाओं के समन्वय में व्यक्तिगत स्वार्थ एक दूसरे का अंत कर देते हैं। रूसो के अनुसार गुणात्मक पक्ष अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि यथार्थ और वास्तविक इच्छाओं का अंतर ही गुणात्मक है। संख्यात्मक पक्ष का अर्थ केवल यही है कि सामान्य इच्छा सब की इच्छा है और इसकी अभिव्यक्ति बहुमत के द्वारा होनी चाहिये। मौलिक अनुबन्ध के समय सबका एकमत होना आवश्यक है, बाद में सभी निर्णय बहुमत के द्वारा लिये जाते हैं। रूसो इस सभावना को भी स्वीकार करता है कि बहुमत भी भटक सकता है और उसका निर्णय गलत हो सकता है। इस संभावना के नाते सार्वजनिक इच्छा का गुणात्मक पहलू ही प्रधान है। यदि कभी अल्पमत या एक व्यक्ति ही समाज की प्रगति का सही मार्ग दर्शाता है तो वही सामान्य इच्छा को व्यक्त करता है और उसके विरोध में बहुमत के निर्णय को स्वीकार नहीं किया जाना चाहिये। इसका निष्कर्ष यह है कि समष्टिगत एकता की अपेक्षा सामाजिक कल्याण की चेतना अधिक महत्वपूर्ण है। रूसो के सिद्धांत में अनेक उल्लंघन और कमजोरियाँ इसी विश्वास के कारण आ गई हैं किन्तु रूसो इस बात से भी अवगत था कि गलत नेतृत्व और भाववेश के कारण बहुमत भी किसी समय डिग सकता है।

यह निश्चित है कि ऐसी परिस्थिति कम ही आ सकती है इसलिये सामान्य रूप से बहुमत का निर्णय ही स्वीकृत होना चाहिये ।

सार्वजनिक इच्छा में वे सभी गुण हैं जो संप्रभु शक्ति में वतलाये गये हैं । यही इच्छा संप्रभु है । सामान्य इच्छा प्रत्येक समाज में स्थाई रूप से पाई जाती है । यह संभव है कि किसी विशेष अवसर पर हमें इसका आभास न हो परन्तु यह भ्रम दूर होते ही हमें अपनी गलती स्पष्ट हो जाती है । राज्य के सामान्य कार्यों के पीछे यह शक्ति छिपी होती है चाहे स्पष्ट रूप से हम उसे देख सकें या नहीं । रूसो का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार हर व्यक्ति में अपने हितों की प्राप्ति की भावना स्थाई रूप से रहती है, उसी प्रकार हर समूह में सामूहिक हित पूर्ति की भावना स्थाई है । सामान्य इच्छा हमेशा उचित मार्ग दर्शन करती है क्योंकि उसका उद्देश्य है - व्यक्ति की उन्नति समाज के अवयव के रूप में करना । यदि कोई व्यक्ति यह कहे कि सामान्य इच्छा ने गलत मार्ग दर्शाया तो कि वह सबकी इच्छा में भ्रमित हो रहा है अथवा अपने स्वार्थ के कारण अपनी यथार्थ इच्छा को भूल गया है । अन्य आदर्शवादियों की तरह रूसो भी यह मानता है कि हर व्यक्ति के हित सामाजिक हितों में संलग्न हैं और उनके माध्यम से ही प्राप्त हो सकते हैं ।

समाज में सार्वजनिक इच्छा ही संप्रभु है और विधि निर्माण का कार्य सार्वजनिक इच्छा के आदेश से ही होता है । विधायक कुछ विशेष कार्य भी करते हैं, जैसे पदाधिकारियों की नियुक्ति इनके लिये सार्वजनिक इच्छा का प्रयोग नहीं होता । रूसो ने सामान्य इच्छा की जो व्याख्या की है उसका प्रत्यक्ष निष्कर्ष यह निकलता है कि सार्वजनिक इच्छा कभी गलत नहीं हो सकती तथा हमेशा सामान्य हितों की प्राप्ति में सहायक होती है । रूसो इसे स्वीकार करता है कि जन समूह की हर इच्छा सामान्य इच्छा के अनुकूल नहीं होती । अनुचित नेतृत्व जन-समूह को गलत रास्ते पर ले जाता है ; इसलिये रूसो लिखता है, “मनुष्य हमेशा अपना भला सोचते हैं किन्तु उसे हमेशा समझ नहीं पाते, मनुष्य कभी भ्रष्ट नहीं होते किन्तु धोखा खा जाते हैं और ऐसी स्थिति में ही वे अनुचित कार्य की इच्छा करते दिखाई देते हैं ।” इस कारण रूसो राजनीतिक दलों का भी विरोध करता है । उसका यह विचार है कि दलबन्दी सार्वजनिक इच्छा के स्वरूप को धुँधला कर देती है । हमें राजनीतिक दलों का विरोध भले ही आपत्तिजनक दिखे किन्तु जिनीवा की स्वतंत्र भूमि में पले हुए दार्शनिक के इन शब्दों को हम नहीं भूल सकते कि दलबन्दी के कारण “जितने मनुष्य हैं उतने मतदाता नहीं होते बल्कि केवल उतने मतदाता होते हैं जितने दल हैं ।” रूसो के इस विचार को यह कहकर टाल दिया जाता है कि दलबिहीन व्यवस्था नगर-राज्य के प्रत्यक्ष प्रजातंत्र में ही संभव

है और हम यह मानने के अभ्यस्त हो गए हैं कि "प्रतिनिधात्मक सरकारें दलीय सरकारें हैं। किन्तु फिर भी दलबन्दी के प्रभाव में व्यक्ति की इच्छा दल की नीति में विलीन हो जाती है। वर्तमान भारतीय दलबन्दी के संदर्भ में रूसो का यह वाक्य उल्लेखनीय है, "जब इनमें से एक समुदाय इतना विशाल हो जाता है कि वहाँ अन्य सभी को प्रभावित कर लेता है, परिणाम स्वरूप आपके सामने छोटे मंतभेदों का योग नहीं रह जाता बल्कि एकमात्र मतभेद; इस समय सार्वजनिक इच्छा नहीं रह जाती और जो विचार प्रचलित है वह केवल एक विशेष विचार है।।"

यही इच्छा विधि की स्रोत भी है। न्याय और अधिकारों की स्थापना के लिये समाज में विधि और अभिसमय (Conventions) का होना आवश्यक है। विधि का निर्माण संपूर्ण समूह के द्वारा संपूर्ण समूह के लिये किया जाता है। सार्वजनिक इच्छा के आदेश संपूर्ण समाज के लिये होते हैं और सभी व्यक्तियों पर समान रूप से लागू भी होते हैं और "विधि में इच्छा की सर्वव्यापकता तथा वस्तु (object) की सर्वव्यापकता का मिश्रण होता है।" संपूर्ण समाज का निर्णय जो संपूर्ण समाज पर लागू हो वही विधि है। जिस राज्य में इस प्रकार की विधि सर्वश्रेष्ठ है वही गणतंत्र है, शासन का स्वरूप चाहे जो भी हो।

इस इच्छा के सिद्धांत के कारण रूसो की योजना में शासन और सप्रभुता का स्वरूप भी नैतिक हो जाता है। सप्रभु कोई ऐसा नियम नहीं बना सकता जो वर्ग विशेष के लिये हो या किसी व्यक्ति के लिये हानिकारक हो। सप्रभु स्वयं नैतिक और सामाजिक बंधनों से बंधा हुआ है। इस प्रकार रूसो यह सिद्ध करता है कि समझौते के द्वारा मनुष्य कुछ खोता नहीं है, उसकी स्वतंत्रता बनी रहती है बल्कि अधिक निश्चित हो जाती है और समाज के नियम बंधन नहीं कहे जा सकते क्योंकि इन्हें व्यक्ति स्वयं बनाता है।

सार्वजनिक इच्छा व्यावहारिक रूप में सत्य नहीं है बल्कि केवल एक कल्पना है। फिर भी रूसो के सिद्धांत में इस कल्पना का महत्व बहुत अधिक है और यही प्रजातंत्र का आधार है। अंतिम निष्कर्ष यह निकलता है कि राज्य की आज्ञा का पालन हम इसलिये नहीं करते कि हम किसी अनुबन्ध से बाध्य हैं या राज्य की शक्ति का भय है बल्कि इसलिये कि राज्य के आदेश में हमारी इच्छा व्यक्त होती है किन्तु यह चेन्नै वास्तव में ग्रीन का है रूसो का नहीं। इस कल्पना का उद्देश्य एक आदर्श समाज का वर्णन करता है जो व्यावहारिक रूप से प्राप्य भले ही न हो किन्तु प्लेटो की तरह जो विचारों के स्वर्ग में बना हुआ है और जिसकी तुलना में हम अपने समाज का मूल्यांकन कर सकते हैं। रूसो यह दर्शाना चाहता है कि यदि समाज व्यक्ति की स्वतंत्रताओं पर

सीमा लगाता है तो इसलिये नहीं कि वह समाज है ; बल्कि इसलिये कि वह भ्रष्ट है और सामान्य इच्छा के आदर्श से गिर चुका है ।

इस सिद्धांत की बड़ी तीव्र आलोचना हुई है । शान्दिक रूप से सुन्दर और आकर्षक दिखाई देनेवाला यह सिद्धांत राजनीतिक विवाद का विषय रहा है । इसे न केवल गलत और निराधार बल्कि स्वतः विरोधी और हानिकारक भी दर्शाया गया है । इस सिद्धांत की सबसे बड़ी कमजोरी यही है कि यह सिद्धांत अति भावात्मक (abstract) है । इच्छा एक आंतरिक शक्ति है जिसे ठोस रूप में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, सामाजिक हित स्वयं दुविधापूर्ण है, जिसका अर्थ हर व्यक्ति अलग-अलग दर्शाता है । प्रायः हर समाज में सामाजिक हित की अनेक कल्पनाएँ प्रचलित रहती हैं इसलिये इस शब्द का अर्थ निश्चित करना हमेशा सरल नहीं रह जाता । इस कठिनाई को दूर करने के लिये ही रूसो ने राजनीतिक दलों का विरोध किया है किन्तु इसके कारण उसके विचार और भी अधिक उलझ गये । रूसो की उलझन उस समय और भी अधिक बढ़ जाती है जब सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति का प्रश्न आता है । सार्वजनिक इच्छा का गुणात्मक लक्षण बहुमत के निर्णय को अनिश्चित बना देता है किन्तु यदि अल्पमत इस इच्छा को व्यक्त करता है तो व्यावहारिक रूप में वह निष्फल हो जाता है । जब तक बहुमत का समर्थन प्राप्त न हो जाये इसका पालन कराना कठिन है । यह विचार हमें गलत निष्कर्षों की ओर भी ले जाता है । यह मान लेने से कि सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति एक व्यक्ति द्वारा भी हो सकती है हम तानाशाही की ओर अग्रसर हो जाते हैं । तानाशाहियों का वास्तविक आधार भी यही है । एक हिटलर या मसोलिनी अपने-आप को राष्ट्र का रक्षक और समाज का पोषक घोषित करके सामाजिक हितों के नाम में व्यक्तिगत स्वतंत्रता का नाश करता है और राष्ट्र को गलत मार्ग पर ले जा सकता है । यह सिद्धांत एक दोधारी तलवार है । इसके प्रभाव में एक ओर इंग्लैंड में ग्रीन जैसे आदर्शवादी प्रजातंत्र की ओर मुखरित हुए तो हीगेल ने इसी आधार पर राज्य को पृथ्वी का ईश्वर दर्शाया और व्यक्ति स्वतंत्रता का बलिदान कर दिया ।

यह सिद्धांत निराधार इसलिये माना जाता है कि इच्छाओं का मौलिक विभाजन ही गलत है । इच्छा एक वस्तु है उसका विभाजन नहीं किया जा सकता । किन्तु रूसो वास्तव में यह दर्शाना चाहता है कि मनुष्य में दो विरोधी भावनाएँ या प्रेरणायें होती हैं स्वार्थी और सामाजिक और इसे मानने से इन्कार नहीं किया जा सकता । कभी मनुष्य एक दिशा में जाता है तो कभी दूसरी ओर । इस दृष्टिकोण से रूसो का यह वर्णन उचित है । रूसो का सिद्धांत मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से लॉक के समान स्पष्ट नहीं हो सका और तार्किक दृष्टिकोण से हेग्स की तरह सुदृढ़ नहीं हो सका । लॉक के

व्यक्तिवाद और हाब्स के निरंकुशतावाद का मिश्रण करने के लिये ही रूसो ने संप्रभु शक्ति सार्वजनिक इच्छा को प्रदान की। दोनों पूर्ववर्तियों की तुलना में रूसो को यह आभास मिला कि एक राज्य के लिये व्यक्ति को, दूसरा व्यक्ति के लिये राज्य को समर्पित कर देता है, रूसो ने इन दोनों का समन्वय करना चाहा इसीलिये यह कहा जाता है कि "हाब्स के राज्य में शक्ति वास्तविक है, लॉक के राज्य में सार्वजनिक और रूसो के राज्य में वह वास्तविक और सार्वजनिक दोनों है।" रूसो के सिद्धांत को 'विपरीत हाब्सवाद' (Inverted Hobbesism) भी कहा जाता है तथा सार्वजनिक इच्छा को 'सिर कटा लेवियाथान' कहते हैं। रूसो का राज्य उतना ही शक्तिशाली है जितना हाब्स का लेवियाथान किन्तु यह शक्ति जीवधारी के सिर में केन्द्रित नहीं है बल्कि संपूर्ण शरीर में व्याप्त है।

वर्तमान विशाल राज्यों के लिये रूसो का सिद्धांत अव्यावहारिक है क्योंकि वह प्रत्यक्ष प्रजातंत्र तक ही सीमित है। रूसो का आदर्श अपने समय में ही पुराना पड़ गया था और यूरोप के अधिकांश देशों के लिये उसकी व्यावहारिक उपयोगिता समाप्त हो चुकी थी। सामान्य इच्छा का सिद्धांत आज के युग में ग्रीन की व्याख्या के अनुसार मान्य हो सकता है रूसो की कल्पना के अनुसार नहीं। वर्तमान राज्यों में न तो समाज द्वारा प्रत्यक्ष शासन संभव है, न दलहीन प्रजातंत्र, फिर भी सार्वजनिक इच्छा का स्थान जनमत ने ले लिया है। प्रजातन्त्रात्मक शासन की कल्पना गुणात्मक की अपेक्षा संख्यात्मक अधिक होती जा रही है।

यह कहा जाता है कि सार्वजनिक इच्छा न तो सार्वजनिक है न इच्छा, बल्कि केवल एक कल्पना है। इसे सार्वजनिक इसलिये नहीं कहा जा सकता क्योंकि यह अनिवार्यरूप से बहुमत की इच्छा नहीं है; इसे इच्छा इसलिये नहीं कहा जा सकता कि इच्छा हमेशा मस्तिष्क में निमित्त होती है और सामाजिक मस्तिष्क जैसी कोई चीज नहीं होती। प्रत्यक्ष प्रजातंत्र में ही चिन्तन व्यक्तिगत ही होता है सामूहिक नहीं और हर व्यक्ति अपना निर्णय स्वयं लेता है। इच्छा कोई सत्त्वा नहीं जिसका हम योग कर सकें और न ही कोई वस्तु या द्रव्य है जिसका समन्वय किया जा सके।

स्वतंत्रता का विरोधाभास—सार्वजनिक इच्छा की यह कमजोरी इतनी महत्वपूर्ण है कि इसका वर्णन अलग से करना आवश्यक हो जाता है। रूसो की शैली विरोधाभासों से भरी हुई है किन्तु यह विरोधाभास सबसे महत्वपूर्ण है। रूसो की सबसे बड़ी कमजोरी यही है कि वह न तो स्वतंत्रता को त्यागना चाहता है न राजसूता को भुला सकता है। एक ओर व्यक्ति को स्वतंत्र मानता है और दूसरी ओर राज्यों को नैतिक

संस्था भी मानता है जिसके कारण उसके सिद्धांत में स्वतंत्रता का विरोधाभास आ जाता है। राज्य का महत्व अधिक है क्योंकि नैतिकता का विचार समष्टिगत जीवन में ही उत्पन्न होता है और भटके हुए मनुष्य को राज्य की सामूहिक शक्ति ही रास्ते पर ला सकती है। स्वतंत्रता के विरोधाभास का अर्थ यह है कि राज्य मनुष्य को स्वतंत्र होने के लिये बाध्य कर सकता है। स्वतंत्र होना और बाध्य किया जाना विरोधी शब्द हैं फिर भी रूसो के लिये यह संभव है। इस विरोधाभास को भुलभाने के लिये रूसो स्वतंत्रता की नई व्याख्या प्रस्तुत करता है। स्वतंत्रता का अर्थ है नैतिक कार्य करना या अपनी यथार्थ इच्छा से प्रेरित होकर कार्य करना। यथार्थ इच्छा ही मनुष्य की नैतिक और सही इच्छा है क्योंकि यह स्थायी और सामाजिक है। मनुष्य एक सामाजिक और नैतिक प्राणी है। दूसरे मनुष्यों के प्रति अन्याय और अनाचार तो वह प्राकृतिक अवस्था में भी नहीं करता था फिर समाज में रहकर अनैतिक कार्य क्यों करे? रूसो यह मानता है कि जो व्यक्ति अपनी यथार्थ इच्छा का पालन नहीं करता वह अपनी असामाजिक और निम्न प्रवृत्तियों का गुलाम बन जाता है। किसी व्यक्ति या समूह के अधीन होना इन कुत्सित भावनाओं की दासता की तुलना में अच्छा है। पथभ्रष्ट व्यक्ति को सही रास्ते पर लाना, उसे यथार्थ इच्छा का आभास कराना ही उसे स्वतंत्र बनाना है। राज्य का निर्णय सार्वजनिक इच्छा का निर्णय है और सार्वजनिक इच्छा में हर व्यक्ति की यथार्थ इच्छा शामिल है; इसलिये जो व्यक्ति सार्वजनिक इच्छा का विरोध करता है वह अपनी यथार्थ इच्छा का विरोध करता है। सार्वजनिक इच्छा का विरोध करना ही अनुचित और घुटिपूर्ण है। रूसो लिखता है, “जब मेरे विरोधी विचार (समाज को) मान्य हो जायें तो यह इससे अधिक और कम कुछ भी सिद्ध नहीं करता कि मैं गलत हूँ और जिसे मैं सार्वजनिक इच्छा समझता था वह नहीं है।” इस आधार पर जब राज्य किसी नागरिक को विधि पालन करने के लिये बाध्य करता है तो वह उसे स्वतंत्र होने के लिये बाध्य करता है। अपराधी को दंड देने में भी राज्य उसी की यथार्थ इच्छा को क्रियान्वित करता है क्योंकि हर व्यक्ति की यथार्थ इच्छा यह चाहती है कि समाज विरोधी तत्वों को दंडित किया जाय। इस विरोधाभास को स्वयं रूसो ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया है—“इसलिये कि सामाजिक सविदा अर्थहीन न हो जाय, इसमें एक घोषणा होनी चाहिये कि जो भी सार्वजनिक इच्छा का पालन करने में इन्कार करेगा, संपूर्ण नागरिक समूह के द्वारा इसके लिये बाध्य किया जायगा; जिसका अर्थ इससे अधिक नहीं है कि एक मनुष्य को स्वतंत्र होने के लिये बाध्य करने की आवश्यकता हो सकती है—स्वतंत्रता का अर्थ उस अवस्था से है जिसमें व्यक्ति अपने को देश को सीप कर व्यक्तिगत दासता से मुरचित हो जाता है।”

यह सिद्धांत विशेषकर हीगेल (Hegel) के हाथों में बहुत घातक बन गया। कठोर से कठोर तानाशाही या अत्याचारी शासन को इस सिद्धांत के आधार पर न्याय-संगत ठहराया जा सकता है। सामाजिक हित या राष्ट्रीय उन्नति के नाम में व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं को नष्ट किया जा चुका है, यह कहकर कि वास्तविक स्वतंत्रता वही है जो राज्य दे रहा है। कठोर शासक के हाथ में व्यक्ति स्वतंत्रता एक कंठपुतली बनकर रह जाती है और जैसा मिल ने दर्शाया सगटित बहुमत से भी उतना ही भय हो सकता है। शासक शान के साथ कह सकते हैं कि हमारा आदेश ही सार्वजनिक इच्छा है। जातीय श्रेष्ठता का वहाना लेकर हिटलर जैसा तानाशाह न केवल अत्याचारी बल्कि विश्व-शांति के लिये घातक भी बन सकता है। रूसो का उद्देश्य केवल यह दर्शाना है कि अवज्ञा की भावना सामाजिक एकता के लिये हानिकारक है। रूसो के इस सिद्धांत को हम यदि अधिक व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखें तो अधिक अच्छा होगा। समाज में व्यक्ति की स्वार्थी और कुत्सित भावनाएँ हानिकारक हैं और इन पर नियंत्रण रखना आवश्यक है।

रूसो का उचित मूल्यांकन करना बड़ा कठिन है। सुन्दर भाषा और लुभावनों विचारों के कारण वह फ्रांस की राज्यक्रांति की प्रेरणाओं में शामिल हो जाता है। जनसाधारण के लिये ये विचार इतने आकर्षक हैं कि इनके प्रभाव को कम करना अति कठिन है। बर्गसाँ (Bergson) का कहना है कि रूसो का प्रभाव "डेकार्ट (Descartes)" के बाद मानव मस्तिष्क ने जिन प्रभावों का अनुभव किया है उनमें सबसे शक्तिशाली है। दूसरी ओर समकालीन वाल्टेयर ने उसे असभ्य और शैतान से कम नहीं माना। अपनी लोकप्रियता के बावजूद भी रूसो के सिद्धांत में अनेक तार्किक कमजोरियाँ पाई जाती हैं जिनके कारण उसके विचार अस्पष्ट, असबद्ध और स्वतः विरोधी हो गये हैं। इन कमजोरियों का मूल कारण यह है कि रूसो समन्वयवादी विचारक है। अपने आस-पास उसने अनेक विरोधी विचार पाये और उनका समन्वय करना चाहा। इनमें सबसे महत्वपूर्ण प्रयास साहित्यिक उन्मुक्तवाद और राजनीतिक आदर्शवाद का समन्वय है। यह समन्वय अत्यन्त कठिन है क्योंकि उन्मुक्तवाद किसी प्रकार के बन्धन, नियम विवेक को स्वीकार नहीं करता; दूसरी ओर आदर्शवाद राज्य को सर्वोच्च नैतिक सस्था और मानव जीवन को नैतिक बन्धनों से सीमित मानता है। सार्वजनिक इच्छा इन दोनों पद्धतियों का समन्वय न होकर केवल मिश्रण ही रह गया है जिसका प्रयोग अपनी सुविधानुसार किसी भी दिशा में किया जा सकता है। हीगेल और ग्रीन के विरोधी विचार इसका प्रमाण हैं। इसी कारण से समालोचकों में भी विरोधी मत बन जाते हैं। एक ओर रूसो व्यक्ति स्वतंत्रता और सप्रभु समाज का समर्थक दिखाई देता

है जिसके कारण सेबाइन उसके दर्शन को "समाज का पुनरावेषण" (Rediscovery of the community) कहा है। दूसरी ओर राजसत्ता और आजापालन का सिद्धांत निरंकुश राज्य की ओर ले जाते हैं जिसमें व्यक्ति स्वतंत्रता की सुरक्षा का कोई उपाय नहीं है। इस लक्षण से प्रभावित होकर दुग्वी (Dugut) ने रूसो को स्वेच्छाचारी शासन, तानाशाही का जनक तथा कान्ट और हीगेल के निरंकुशमत्तावाद का प्रेरक माना है। इसी प्रकार लास्की का विश्वास है कि "रूसो प्रगति में पूर्ण विश्वास रखता था" तो दूसरी ओर कोबन (Cobban) के विचार में "प्रगति का विचार निश्चित रूप से उसके श्रेय में नहीं सौंपा जा सकता है।" रूसो का प्रत्यक्ष और स्थायी प्रभाव जनसत्ता की ओर ही स्वीकार किया जाना चाहिये क्योंकि एक ओर उसने फ्रांस की क्रांति को प्रभावित किया तो दूसरी ओर वर्तमान राजनीति का सार्वजनिक इच्छा का सिद्धांत प्रदान किया। रूसो के इस सिद्धांत से हम सहमत भले ही न हों किन्तु आधुनिक प्रजातंत्रों में समाज-कल्याण व जनमत (Public opinion) का जो प्रभाव बढ़ता जा रहा है वह इस सिद्धांत से अधिक भिन्न नहीं है। इसीलिये प्रोफेसर डनिंग लिखते हैं, "सामान्य हित और सार्वजनिक इच्छा उसके प्रयासों से उससे अधिक निश्चित और महत्वपूर्ण बन गये जितना कि अभी तक दर्शन ने उन्हें बनाया था। वे करीब-करीब हर राज्य की केन्द्रीय नीति बन गये।" जी. डी. एच. कोल ने रूसो की 'कान्ट्रेक्ट सोशल' को "अभी तक राजनीतिक दर्शन की पाठ्य पुस्तकों में सर्वोत्तम" कहा तथा यह विचार व्यक्त किया है कि रूसो का राजनीतिक प्रभाव कम होने की अपेक्षा प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है और प्रत्येक नई पीढ़ी रूसो के दर्शन को अपनी आवश्यकता के अनुसार ढाल लेती है। इसके ठीक विपरीत लार्ड माले का यह विचार है, "क्या यह अच्छा न होता यदि रूसो पैदा ही न होता?" इन विरोधी मतों का मूल कारण यही है कि रूसो के दर्शन में दोनो तत्व पाये जाते हैं जैसा कि वहान ने लिखा है, "एक ओर राज्य का घोर समर्थक और दूसरी ओर व्यक्ति का उग्र प्रचारक, वह एक आदर्श को दूसरे के प्रति बलि करने के लिये अपने को कभी तैयार नहीं कर सका।" वास्तविकता यही है कि उसने एक ऐसे समाज को सुधारने का प्रयत्न किया जो बहुत अधिक भ्रष्ट हो गया था जैसा बोनाल्ड (Bonald) ने लिखा है कि उसने "अस्थिर को स्थिर और अव्यवस्थित को व्यवस्थित बनाने का प्रयत्न किया।" फ्रांस की राज्यक्रांति को घोर उन्मुक्तवाद की आवश्यकता थी और यह पृष्ठभूमि रूसो ने तैयार की।

अध्याय १६

इङ्गलैंड : अनुदार शताब्दी

(England—The Conservative Century)

१६८८ की क्रांति के बाद आंग्ल दर्शन प्रतिक्रियावाद की छाया में आ गया । क्रांति से राजनीतिक सस्थाओं में अवश्य परिवर्तन हो गया किन्तु विचारों की धारा में कोई नई गति नहीं आई । क्रांति व प्राकृतिक अधिकारों के समर्थकों में लॉक ही अंतिम दार्शनिक था । करीब-करीब एक पूरी शताब्दी तक आंग्ल दर्शन प्रतिक्रियावाद से प्रभावित रहा । फ्रांस में राजनीतिक दर्शन एक क्रांति की ओर प्रगति कर रहा था किन्तु उन्ही दिनों इङ्गलैंड में व्यक्तिवाद का विरोध किया जा रहा था । स्वतंत्रता की जो प्रेरणा इङ्गलैंड ने फ्रांस को दी थी वह स्वतः इङ्गलैंड में ही लुप्त हो चुकी थी और इङ्गलैंड को फ्रांस की क्रांति से वापिस मिली । संपूर्ण दर्शन पर रूढ़िवाद का प्रभाव हो चुका था । वास्तविकता यह थी कि इङ्गलैंड के समाज में रूढ़िवाद ही अधिक उपयुक्त था । क्रांति ने शासन व्यवस्था में बाह्य परिवर्तन कर दिया किन्तु सामाजिक व्यवस्था सामंतवादी ही बनी रही और ये सामंत प्रगतिवादी नहीं बल्कि प्रतिक्रियावादी थे । व्यावहारिक राजनीति में भी इङ्गलैंड में दो दल थे—विहग (Whig) और टोरी (Tory) । पहला दल उदारता का समर्थक था दूसरा अनुदार और रूढ़िवादी था ।

१७३६-४० में डेविड ह्यूम (David Hume) की पुस्तक 'ट्रीटाइज ऑफ ह्यूमन नेचर' (Treatise of Human Nature) प्रकाशित हुई । यह पुस्तक प्राकृतिक विधि और जान लॉक के मनोवैज्ञानिक आधारों का खंडन करती है । प्रायः सभी प्रचलित मान्यताओं—धार्मिक, नैतिक, राजनीतिक—का पुनः मूल्यांकन किया गया । विश्व के दार्शनिक ग्रन्थों में यह पुस्तक एक महत्वपूर्ण स्थान रखती है । डेविड ह्यूम का जन्म १७११ में एडिनबरा (Edinburgh) में एक संपन्न परिवार में हुआ था । उसे विधि की उच्च शिक्षा के लिये भेजा गया किन्तु उसका झुकाव साहित्य की ओर था । इसलिये उसने शिक्षा आधारी ही छोड़ दी । परिवार से अलग होकर वह फ्रांस चला गया जहां दो वर्ष के कठिन परिश्रम के बाद उसने अपनी यह महान् रचना केवल २७ वर्ष की आयु में प्रकाशित कर दी । यह पुस्तक कोई लोकप्रियता प्राप्त नहीं कर सकी और ह्यूम स्वयं

कहता है कि 'प्रेस से ही मृत निकली।' यह पुस्तक पढ़ने और समझने में अत्यंत कठिन है। १७४१ में उसने एक लेख संग्रह प्रकाशित किया जिससे उसकी लोकप्रियता भी बढ़ी और आय भी।

ह्यूम के विचार धर्म और राजनीति में विरोध ही आमंत्रित कर सके। धार्मिक लोगो ने उसे अनीश्वरवादी तथा राजनीतिज्ञो ने अंधसरवादी कहा। ह्यूम ने धर्म का विरोध करते हुए यह तर्क प्रस्तुत किया कि धर्म के प्रचार से व्यक्ति और समूह का पतन ही होता है इसलिए धर्म समाज के लिये कोई उपयोगिता नहीं रखता। सभी मान्यताओं को उसने उपयोगिता की कसौटी पर परखना चाहा यद्यपि वह उपयोगिता का संपूर्ण सिद्धांत प्रस्तुत नहीं कर सका जैसा कि वेन्यम ने किया। ह्यूम ने सभी दर्शन के आधार विवेक की ही नई व्याख्या प्रस्तुत की। उसने यह दर्शाया कि प्रचलित सिद्धांतों में विवेक शब्द का गलत प्रयोग हो रहा था जिसके कारण अनेक दार्शनिक भ्रम उत्पन्न हो गये थे। सबसे पहले विवेक शब्द का प्रयोग एक निश्चित तार्किक निष्कर्ष से निकलता है जिस प्रकार गणित में एक मान्यता के कुछ निश्चित निष्कर्ष निकलते हैं। दूसरे अर्थ में इस शब्द का प्रयोग कारण-क्रिया-संबंध (Cause-effect-relationship) में होता है। निश्चित कारण प्रस्तुत होने पर एक निश्चित घटना आवश्यक है; किन्तु राजनीति तथा अन्य व्यावहारिक विज्ञानों में यह संभव नहीं है। अतः इस शब्द प्रयोग विशेष रूप में प्राकृतिक विधि के सिद्धांत में संपूर्ण न्याय के लिये भी किया जाता है। यह सभी अर्थ भ्रमात्मक हैं और किसी वस्तु या कार्य की अच्छाई उसकी उपयोगिता से निहित है। विवेक स्वयं कोई मापदंड प्रस्तुत नहीं करता और किसी वस्तु की उपयोगिता उसकी विवेकशीलता पर निर्भर नहीं है। इस आधार पर उसने प्राकृतिक विधि के सिद्धांत का खंडन किया और इसके विपरीत सभी विधियों व सस्थाओं को अभिसमय (Conventions) पर आधारित किया। अंतिम रूप से न्याय और नैतिकता का विचार भी विवेक पर नहीं बल्कि अभिसमयों और रुढ़ियों पर आधारित है। इन रुढ़ियों का औचित्य समाज को प्राप्त होनेवाली उपयोगिता पर निर्भर है। यह बात उल्लेखनीय है कि ह्यूम का उपयोगितावाद वेन्यम की तन्ह स्वायंवादी नहीं है।

ह्यूम का मनोविज्ञान अनुभववादी ज्ञान के सिद्धांत (Empirical Epistemology) पर आधारित है जो सामाजिक विज्ञान के क्षेत्र में परम्परावाद का रूप ले लेती है क्योंकि सामाजिक परम्पराये अनुभव के द्वारा प्रमाणित हैं। आदर्शवादी और काल्पनिक दार्शनिकों का उल्लेख करते हुए वह कहता है कि उन्हें अपनी कल्पना को प्राचीन व्यवस्था के अनुकूल ही रखना चाहिये, "स्थापित शासन को एक अनिश्चित लाभ यह रहता है कि वह स्थापित है; मानव जाति का विशाल हिस्सा सत्ता से शामिल होता है,

विवेक से नहीं, और किसी ऐसी वस्तु को सत्ता प्रदान नहीं करता जो भूतकाल से प्रमाणित नहीं है।" इसी आधार पर ह्यूम ने प्राकृतिक विधि और प्रचलित सामाजिक समझौते के सिद्धांत का विरोध किया। सामाजिक समझौते के निष्कर्षों को वह उल्टा कर देता है। राज्य का आरंभ अस्पष्ट और अनिश्चित है, तथा किसी विशेष घटना का परिणाम नहीं है। भूल सविदा पर लेख में उसने यह दर्शाया है कि सविदा सिद्धांत भी उतना ही असत्य है जितना दैवी सिद्धांत। ह्यूम यह मानने के लिये तैयार है कि किसी राज्य का निर्माण प्रजा की सहमति के बिना नहीं हो सकता, इस अर्थ में कि प्रारंभिक अवस्था में कोई व्यक्ति अनेक व्यक्तियों पर शासन करने का अधिकार उनकी स्वीकृति के बिना प्राप्त नहीं कर सकता। सविदा सिद्धान्त की मूल गलती यह है कि वह वर्तमान समय में भी शासक की सत्ता को जनता की सहमति पर आधारित मानता है। इस वर्तमान व्यवस्था को सहमति से प्रमाणित करने के केवल दो तरीके रह जाते हैं। प्रथम, यह मान लिया जाय कि मूल समझौता हर पीढ़ी पर लागू होता है जिसका निष्कर्ष यह होगा कि आनेवाली पीढ़ियों का स्वतः नियंत्रण करने का अधिकार नहीं मिल सकेगा। द्वितीय, हर पीढ़ी शासक को अपनी अप्रत्यक्ष अनुमति प्रदान करती है, ऐसी स्थिति में हम शासक की सत्ता को पहले ही मान लेते हैं और सविदा के द्वारा उसका विरोध करने का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता। ह्यूम यह मानने के लिये भी तैयार नहीं कि असम्य लोगो में सामाजिक समझौता जैसी कोई चीज हो सकती है। विश्व की अधिकांश सरकारें सहमति पर नहीं बल्कि सत्ता पर आधारित हैं। शासन और सत्ता सामाजिक विकास (Social Evolution) पर आधारित है, न सविदा पर न शक्ति पर। इस आधार पर शासन के आदेश स्वीकार करना हर व्यक्ति और हर पीढ़ी का कर्तव्य है अन्यथा सामाजिक विकास का क्रम टूट जायगा। ह्यूम यह भूल जाता है कि क्रांति से कभी सामाजिक विकास का क्रम टूटता नहीं है बल्कि केवल एक नया रूप लेता है। वह व्यक्ति स्वतंत्रता और क्रांति के अधिकार को स्वीकार कर लेता है किन्तु बहुत ही आवश्यक समय पर, ऐसे अवसर पर जो शायद कभी नहीं आते। स्वतंत्रता प्रिय अवश्य है किन्तु न्याय, व्यवस्था और सुरक्षा अधिक महत्वपूर्ण हैं। यदि स्वतंत्र राज्य में यह सुविधाएँ नहीं हैं तो वह राज्य व्यक्ति को कोई उपयोगिता प्रदान नहीं कर सकता। अतः हम यह भी दर्शाना चाहते हैं कि केन्द्रित सत्ता हानिकारक होती है और व्यक्ति दल में संगठित होकर अधिक स्वार्थी हो जाता है, किन्तु साथ-साथ वह भी कहता है कि इङ्ग्लैंड में कामन्स सभा में अधिक शक्तियाँ केन्द्रित हो गई हैं। इन सभी कारणों में उसे अनुदारवादी और रूढ़िवादी माना जाता है। ह्यूम के विचारों का कोई विशेष प्रभाव नहीं हो सका जिसका कारण भाषा और विचारों की विलम्बता तथा उसका

निष्क्रिय दृष्टिकोण है। उसने प्रायः सभी क्षेत्रों में मान्यताओं पर समान रूप से आक्रमण किया जब कि उसका तात्पर्य मान्यताओं को तोड़कर नया मार्ग अपनाने से नहीं था। जो तीव्र तर्क शक्ति उसे प्राप्त थी उसकी सहायता से उसने आलोचनाएं की किन्तु किसी नये दर्शन का निर्माण नहीं कर सका। परिणाम स्वरूप राजनीति में यह कोई निश्चित स्थान नहीं बना सका और जैसा उसने स्वयं स्वीकार किया है “मैंने हर ऐसे विषय पर लिखा है जो विरोध आमंत्रित कर सकना है। परन्तु मेरे कोई दुश्मन नहीं है—सभी टोरी, सभी विहग और सभी इसाइयो को छोड़कर।” आनेवाले वर्षों में प्राकृतिक विधि सिद्धांत का निरस्कार और उपयोगितावाद का प्रचार अवश्य हुआ किन्तु इन्हें ह्यूम से प्रभावित नहीं कहा जा सकता। प्राकृतिक विधि का सिद्धांत लॉक के बाद ही समाप्त हो चुका था और फ्रांस की राज्यक्रांति की प्रतिक्रिया ने इसके अवशेष भी नष्ट कर दिये। उपयोगितावाद भी वेन्यम ने ह्यूम से कम और फ्रेंच दार्शनिक हेल्वेशे (Helvetius) से अधिक ग्रहण किये।

इस शताब्दी का दूसरा महत्वपूर्ण विचारक एडमंड बर्क (Edmund Burke) था। उसके जन्म और प्रारम्भिक जीवन के सम्बन्ध में अधिक सूचना प्राप्त नहीं है। उसका जन्म डबलिन (Dublin) में एक वकील के घर हुआ था। उसने भी वकालत की शिक्षा पाई और वकालत शुरू भी की किन्तु भुकाव साहित्य की ओर अधिक होने के कारण वकालत छोड़ दी जिसके कारण उसके पिता ने उसकी सहायता करना बन्द कर दिया। १७५६ में उसके दो लेख संग्रह प्रकाशित हुए जिनके परिणाम स्वरूप उसे साहित्यिकों में गिना जाने लगा। बर्क का राजनीतिक जीवन हेमिल्टन के साथ परिचय होने से १७५९ में हुआ। पहले हेमिल्टन के एक कर्मचारी के रूप में डबलिन जाने का अवसर उसे मिला फिर लार्ड रॉकिंगहम (Rockingham) के प्रधान मंत्री होने पर उनके व्यक्तिगत सचिव के रूप में कार्य किया। यह कार्यकाल बहुत ही छोटा था किन्तु उसे कामन्स सभा की सदस्यता प्राप्त हो गई जो १७६४ तक बनी रही। कामन्स सभा में बर्क का महत्व बहुत अधिक रहा यद्यपि उसे कभी आगे बढ़ने का अवसर नहीं मिल सका। उसके महत्व का मूल कारण उसकी भाषण देने की कला है। इस क्षेत्र में वह अद्वितीय था और भारत के वाइसराय वारेन हेस्टिंग्स पर महाभियोग लगाते समय जो भाषण उसने दिया वह इस कला का सबसे अच्छा प्रमाण है। बर्क के संसदीय जीवन की सबसे बड़ी महत्ता यह है कि उसने कभी अपने दल के मतदाताओं को प्रसन्न रखने के ध्येय से कोई कार्य नहीं किया। उसने स्वयं यह स्वीकार किया है कि वह इतने भाग्यशाली परिवार में पैदा नहीं हुआ था कि अपने-आप शासक वर्ग में स्थान पा जाता इसलिये उसे अपना स्थान बनाये रखने के लिये उसे हर कदम पर

‘पासपोर्ट’ दिखलाने की आवश्यकता हुई। अपनी योग्यताओं का प्रमाण उसे हर समय देना पड़ा अन्यथा उसे राजनीति से बाहर होना पड़ता।

शासन के क्षेत्र में बर्क ने प्रचलित व्यवस्था का ही समर्थन किया क्योंकि समय की कसौटी पर यह सिद्ध की जा चुकी है। नये परिवर्तन का विरोध यह इसलिये करता है कि उसका परिणाम निश्चित नहीं किया जा सकता। शासन का सम्बन्ध निश्चित समय और समूह से नहीं होता इसलिये उसके साथ खिलवाड़ नहीं की जा सकती। बर्क कहता है, “व्यक्ति मूर्ख होता है, विशेष अवसर पर समूह भी मूर्ख होता है जब वह बिना विचारे कार्य करता है, किन्तु प्रजाति (Species) बुद्धिमान है और जब उसे उचित समय दिया जाय। प्रजाति हमेशा बुद्धिमत्तापूर्ण कार्य करती है।” रूढ़ियों का इससे सुन्दर समर्थन नहीं हो सकता किन्तु बर्क यह भूल जाता है कि समाज गत्यात्मक है और परिवर्तित वातावरण में रूढ़ियाँ बदलना आवश्यक हो सकता है। बर्क ने शासन की उसी व्यवस्था का समर्थन किया है जो १६८८ की क्रांति से स्थापित हुई थी। वह समान रूप से राजा और कामन्स सभा के द्वारा अधिकारों के दुरुपयोग से भयभीत था। प्रत्येक प्रतिनिधि को स्वयं के निर्णय से कार्य करना चाहिये, दल या निर्वाचकों को संतुष्ट रखने के लिये नहीं। उसका यह विचार है कि निर्वाचन होने का अर्थ यह है कि मतदाताओं ने उस व्यक्ति की बुद्धि, विवेक और निर्णय में अपना विश्वास व्यक्त किया है इसलिये उसे अपने व्यक्तिगत निर्णय का प्रयोग अधिक से अधिक करना चाहिये। हर प्रतिनिधि अपने निर्णय से राष्ट्रीय प्रगति के लिये कार्य करता है और राष्ट्र के लिये क्या उचित है क्या अनुचित, यह प्रतिनिधि को अपने मतदाताओं से सीखने की आवश्यकता नहीं होती। आज दो शताब्दियों पहले बर्क ने यह संदेह प्रगट कर दिया था कि दलीय प्रभाव के कारण ससद सदस्यों का व्यक्तित्व समाप्त हो सकता है। साथ ही वह राजनीतिक दलों के शक्तिशाली समर्थकों में से एक है। शासन में दलों का प्रभाव होना स्वाभाविक है किन्तु इस सीमा तक नहीं कि व्यक्ति का स्वतंत्र निर्णय ही समाप्त हो जाय। राजनीतिक दल की परिभाषा, बर्क इन शब्दों में प्रस्तुत करता है, “दल मनुष्यों का एक ऐसा समूह है जो संयुक्त प्रयासों से राष्ट्रीय हितों की पूर्ति के लिये संगठित है, किसी विशेष सिद्धांत के आधार पर जिसके प्रति वे सब एकमत हैं।” हर राजनीतिज्ञ के कुछ निश्चित विश्वास होते हैं और यह स्वाभाविक है कि वह समान विश्वासवालों के साथ मिलकर कार्य करे।

बर्क ने एक ओर अमेरिका और भारत में ब्रिटिश साम्राज्य की शासकीय नीति का विरोध किया क्योंकि इस शासन से इन उपनिवेशों की प्रजा को सुख नहीं मिल रहा था। उसने कभी साम्राज्य पर शासन करने के अधिकार पर संदेह व्यक्त नहीं किया-

“किन्तु केवल यह तर्क पेश किया कि देश के अन्दर या साम्राज्य के किसी भी हिस्से में प्रजा को संतुष्ट रखने का प्रयत्न करना चाहिये । यद्यपि वह अत्याचारी शासन के विरुद्ध विद्रोह का अधिकार स्वीकार नहीं करता किन्तु यह मानता है कि प्रजा को संतुष्ट रखना ही शासक की बुद्धिमत्ता का प्रमाण है । “राज्य का ध्येय (जहाँ तक संभव हो) संपूर्ण समूह का सुख है । जो विशाल समूह को दुखी बनाता है वह इस उद्देश्य के अनुकूल नहीं है । जनता के प्रति विवायक के व्यवहार का मापदंड जनता के अधिकारों का सिद्धांत नहीं बल्कि उनके सुख और दुख की भावनाएँ हैं ।” ह्यूम की तरह बर्क भी प्राकृतिक अधिकारों का विरोध और उपयोगितावादी का समर्थन करता है । साथ ही वह इस बात का भी समर्थन करता है कि शासन को विचारों और सिद्धांतों के प्रचार पर प्रतिबन्ध लगाने का अधिकार है ।

बर्क के अनुदारवाद का सबसे स्वरूप फ्रांस की क्रांति के विरोध में स्पष्ट होता है । फ्रेन्च क्रांति पर उसकी पुस्तक *Reflection on the Revolution in France* के ग्यारह मस्करण एक ही वर्ष के अन्दर विक गये । उसने यह तर्क प्रस्तुत किया कि समूह को व्यक्ति पर नियंत्रण रखने का जो अधिकार है वह मौलिक है और क्रांति के द्वारा इस अधिकार को समाप्त नहीं किया जा सकता । शासन का आधार प्राकृतिक अधिकार नहीं है बल्कि समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों की उपलब्धि है । इन साधनों में एक महत्वपूर्ण साधन व्यक्ति की अनुचित भावनाओं पर नियंत्रण लगाना भी है । समाज के लिये यह भी आवश्यक है कि व्यक्ति की अनुचित भावनाओं पर नियंत्रण रखा जाय और यह उनकी सामूहिक शक्ति के द्वारा ही हो सकता है । “इस अर्थ में मनुष्यों पर तथा उनकी स्वतंत्रता पर बधन, उनके अधिकारों में गिने जाने चाहिये ।” मनुष्य का कोई अधिकार प्राकृतिक और पूर्वसामाजिक नहीं है बल्कि अभिसमय और परम्परा पर आधारित है । समाज से पहले कोई अधिकार नहीं हो सकते क्योंकि कोई संगठित जीवन नहीं है । “प्रकृति की कठोर अवस्था में जनता जैसी कोई चीज नहीं है । असंख्य मनुष्यों में स्वतः कोई संमष्टिगत चेतना नहीं है । जनता की कल्पना निगम की कल्पना है ।” वह समझौते के सिद्धांत से केवल इस सीमा तक सहमत है कि वह राज्य और समाज को एक मानवकृत संस्था मानता है । राज्य “पूर्ण रूप से निर्मित है और अन्य सभी वैधानिक कल्पनाओं की तरह सामान्य समझौते पर आधारित है ।” किन्तु इस समझौते से समाज और व्यक्ति का स्वरूप निर्धारित नहीं होता तथा समाज और व्यक्ति के संबंध सहमति पर आधारित नहीं माने जा सकते क्योंकि “राज्य को एक साधारण व्यवसायिक साझेदारी नहीं समझना चाहिये जैसे मिर्च, काफी या तम्बाकू का व्यापार ।” यह एक ऐसा समझौता

है जो मानव जाति की पूर्व, प्रस्तुत और भावी पीढ़ियों को बाध्य करता है इसलिये शासितों के द्वारा इसका खंडन नहीं हो सकता। किसी एक पीढ़ी को यह अधिकार नहीं है कि वह जीवन को असामाजिक और अव्यवस्थित अराजकता में डुवा दे। शासन संचालन में भी वर्क बहुमत का नहीं बल्कि कुलीनतंत्र का समर्थन करता है। यदि योग्य व्यक्तियों की श्रेष्ठता स्वीकार नहीं की गई तो सामाजिक बन्धन स्थाई नहीं हो सकेंगे।

वर्क का उद्देश्य किसी सिद्धांत की स्थापना करना नहीं था बल्कि हर अमिट माने जाने वाले सिद्धांत का खंडन करना था। समाज में कोई सिद्धांत पूर्ण रूप या स्वयंसिद्ध नहीं होता केवल परम्परा ही सर्वश्रेष्ठ बन्धन है और समाज इन परम्पराओं का आगार है। हर विचार, हर व्यवस्था, हर अधिकार केवल उसी समय सत्य और न्यायसंगत हो सकता है जब कि समाज की परम्पराओं का समर्थन उसे प्राप्त है। मनुष्य का कोई अधिकार, विचार या तर्क समाज का विरोध करने का अधिकार नहीं देता। मूल आवश्यकता समाज की प्रथाओं व संस्कृति को बनाये रखना है, फ्रेंच क्रांति और भारत में ब्रिटिश शासन दोनों का सामान्य दोष यही था कि वे शासित समाज की संस्कृति के विनाश के प्रयत्न थे। वर्क के विचार विभिन्न लेखों और भाषणों में बिखरे हुए हैं जिनका मूल उद्देश्य आलोचना है निर्माण नहीं किन्तु फिर भी उसने इङ्ग्लैंड में अनुदारवाद को एक निश्चित सैद्धांतिक रूप प्रदान किया।

वर्क के आक्षेप का उत्तर टामस पेन (Thomas Paine) ने अपनी पुस्तक 'राइट्स ऑफ मैन' (Rights of Man) में दिया। इस पुस्तक का प्रकाशन वर्क की फ्रेंच क्रांति पर 'रिफ्लेक्शन्स' के एक वर्ष बाद हुआ। टामस पेन का जन्म इङ्ग्लैंड में १७३७ में एक बहुत ही साधारण परिवार में हुआ था और उसे केवल साधारण शिक्षा ही मिल सकी। जीविका की खोज में वर्षों भटकने के बाद उसका परिचय अमेरिका के प्रधान राजनीतिज्ञ बेंजामिन फ्रेन्कलिन से लंदन में हुआ जिसके परिणाम स्वरूप यह १७७५ में अमेरिका चला गया। वहाँ उसने एक पत्रिका के सहायक संपादक के रूप में कार्य किया। १७७६ में उसने 'कॉमनसेन्स' (Commonsense) के नाम से एक पत्रिका लिखी जिसमें इस बात का समर्थन किया कि अमेरिका के उपनिवेशों को ब्रिटिश साम्राज्य के बन्धन तोड़कर स्वतंत्र गणतन्त्र की स्थापना करना चाहिये। इस पुस्तिका का प्रभाव बहुत व्यापक हुआ और अमेरिका के क्रांतिकारी नेता पेन से प्रभावित हुए और अमेरिका की स्वाधीनता पर भी इस पुस्तिका का प्रभाव माना जाता है। १७८७ में पेन इङ्ग्लैंड वापिस आ गया जहाँ उसने वर्क के प्रत्युत्तर में 'राइट्स ऑफ मैन' की रचना की। इस पुस्तक के कारण शासन की ओर से पेन पर देशद्रोह

का मुक्तदमा चलाया गया किन्तु यह पढ़ने ही प्रांग पहुँच चुका था। फ्रांस में भी उसके राजनीतिक विरोध के कारण उसे कारावास भेज दिया गया। १७६४ में उसे कारागार में मुक्ति मिलने के बाद उसकी नई पुस्तक 'एज आफ रीजन' (Age of Reason) प्रकाशित हुई जिसमें उसने ईसाई धर्म के अन्धविश्वासों का विरोध किया किन्तु इस पुस्तक के कारण अमेरिका में भी उसकी लोक-प्रियता कम हो गई और उसे नास्तिक कहा जाने लगा।

'कामनवेल्थ' में पेन ने समाज और शासन का अन्तर दर्शाने द्वारा निर्या "समाज की उत्पत्ति हमारी आवश्यकताओं में होती है और शासन की हमारी क्रूरता में ; पहली हमारे सुलों की वृद्धि सक्रिय रूप में हमारे स्नेह को संगठित करके प्राप्त करती है, दूसरी निष्क्रिय रूप में हमारी बुराइयों पर बन्धन लगा कर।" उपनिवेशों की प्रजा को साम्राज्य के विरुद्ध क्रांति का प्रोत्साहन देने के लिये यह अन्तर करना आवश्यक था। इसके आगे पेन लिखता है, "हर स्थिति में समाज एक बन्धन है किन्तु शासन सर्वोत्तम रूप में भी केवल एक आवश्यक बुराई है।" यद्यपि पेन के विचारों में आनेवाले व्यक्तिवाद का रूप नहीं मिलता किन्तु फिर भी वह शासन को मानव कमजोरी का ही प्रतीक मानता है। यदि मनुष्य में कोई बुराई न होती, उसे एक दूसरे में कोई भय न होना तो राज्य की आवश्यकता ही नहीं होती, किन्तु अपनी सुरक्षा के लिये ही मनुष्य राज्य को स्थापना करता है और अपनी संपत्ति में से उसके संचालन का व्यय देता है। यही कारण है कि जब शासन उसे सुरक्षा और सुख नहीं दे पाता तो उसे क्रोध आता है कि हम उस वस्तु का मूल्य दे रहे हैं जो हमें दुःख देती है। पेन का स्वाभाविक तर्क यह है कि राज्य प्रमुख ध्येय सुरक्षा होने के नाते शासन के स्वरूप का निर्णय प्रजा ही कर सकती है। हमें एक ऐसा शासन चुन लेने का अधिकार है जो हमें कम मूल्य पर और अधिक लाभ के साथ सुरक्षा प्रदान कर सकता है। एकतंत्र में हमें यह सुरक्षा और यह लाभ नहीं मिल सकता क्योंकि एकतंत्र वास्तव में न्यायमंगल शासन नहीं है। प्रारम्भिक शासन प्रणाली एकन्यात्मक नहीं बल्कि सामूहिक ही हो सकती है। सविदा मिद्धांत के स्पष्टरूप से स्वीकार किये बिना पेन राज्य का निर्माण सहमति के द्वारा दर्शाता है। प्रारम्भिक अवस्था में मनुष्य को शासन की कोई आवश्यकता नहीं थी बल्कि नैतिक विरोध व सामान्य आलोचना के भय से सभी लोग सामाजिक अवस्था का पालन करते थे। मनुष्यों की संख्या में वृद्धि हो जाने से शासन का निर्माण करना पड़ा और लोगों ने अपने प्रतिनिधियों को शासन चलाने का भार सौंपा। प्रारम्भिक शासन एकतन्त्रात्मक नहीं हो सकता। उसका विचार है कि एकान्तक शासन का आरम्भ मूर्ति पूजकों में हुआ और उनसे इजराइल के लोगों ने

ग्रहण किया। राजतंत्र “मूर्तिपूजा के प्रोत्साहन के लिये शैतान के द्वारा किया गया सबसे बड़ा आविष्कार है।” पेन का मूल विरोध उत्तराधिकारी राजतंत्र से है क्योंकि यह अनधिकार चेष्टा है। यदि लोग शासन का अधिकार एक व्यक्ति को देना चाहते हैं तो निर्वाचन से देगे। उत्तराधिकार का सिद्धांत मूर्ख, क्रूर और अनुचित शासन का द्वार खोल देता है, यदि वर्तमान शासक अच्छा है तो उसके उत्तराधिकारी क्रूर और अत्याचारी नहीं होंगे यह कभी नहीं कहा जा सकता। अमेरिका के क्रांतिवादियों के लिये यह विचार अत्यन्त आकर्षक थे और केवल साम्राज्य से पृथक् होने की ही नहीं बल्कि गणतंत्र की स्थापना की भी प्रेरणा उन्हें मिली। कदाचित् हाव्स की ओर इशारा करते हुए पेन कहता है कि एकतंत्रवाद की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि समाज और शासन का अंतर इस सिद्धांत में स्पष्ट नहीं होता।

‘राइट्स आफ मैन’ का मूल उद्देश्य वर्क के तर्कों का खंडन करना और व्यक्ति-स्वतंत्रता की स्थापना करना है। वर्क का मूल तर्क यह था कि ससद के निर्णय से राजा को सिंहासन पर बैठाकर इङ्ग्लैंड के लोगो ने उसकी सप्रभुता को स्वीकार कर लिया है। पेन यह कहता है कि एक समूह शासन प्रणाली का निर्णय तो कर सकता है किन्तु अनेवाली पीढ़ी को बन्धनों में नहीं बाध सकता। संपूर्ण राष्ट्र को समय-समय पर अपनी व्यवस्था निश्चित करने का अधिकार है। पेन लिखता है, “मैं जीवित लोगो के अधिकारो का पक्ष ले रहा हूँ और मृत पीढ़ी के निर्णय के द्वारा उनके समर्पण का विरोध कर रहा हूँ; और श्रीमान वर्क जीवित लोगो के अधिकार और स्वातंत्र्य के ऊपर मृत लोगो की शक्ति का समर्थन कर रहे हैं।” वर्क के विरुद्ध पेन यह तर्क प्रस्तुत करता है कि मनुष्य को अधिकार होना चाहिये और जो लोग अधिकार रूढ़ियो पर आधारित करते हैं उनकी सबसे बड़ी गलती यह है कि वे अधिकारो की प्रारंभिक अवस्था तक नहीं पहुँच पाते। जो अभिसमय आज प्रचलित है इनके पहले भी बहुत कुछ था, और यह निश्चित है कि मानव समानता प्राकृतिक है। एक ही प्रजाति के होने के नाते सभी मनुष्य समान हैं। इस आधार पर यह भी स्वाभाविक है कि समाज में प्राकृतिक अधिकार सुरक्षित रहने चाहिये क्योंकि “मनुष्य ने पहले से अधिक बुरा बनने के लिये समाज में प्रवेश नहीं किया, न पहले से कम अधिकारो के लिये, बल्कि उन अधिकारो को अधिक सुरक्षित बनाने के लिये।” प्राकृतिक अधिकार मनुष्य के ऐसे अधिकार हैं जिनका सम्बन्ध मनुष्य के जीवन से है, और सामाजिक अधिकारो का सम्बन्ध उसके सामाजिक व्यवहारो से है। इस प्रकार प्रत्येक सामाजिक अधिकार किसी न किसी प्राकृतिक अधिकार पर आधारित है। समाज में प्रवेश करते समय अधिकारों के समर्पण का नया आधार पेन प्रस्तुत करता है। कुछ अधिकार ऐसे होते

हैं जिनको क्रियान्वित करने की पूर्ण क्षमता मनुष्य में होती है। सभी वाद्विक अधिकार उस वर्ग में आते हैं। इन अधिकारों का समर्पण कभी नहीं होता, धार्मिक विश्वास उसका प्रधान उदाहरण है। मनुष्य केवल उन अधिकारों का हस्तांतरण करता है जिन्हें वह स्वयं कार्यान्वित नहीं कर सकता। इन्हें कार्यान्वित करने के लिये वह केवल समाज की सामूहिक शक्ति की सहायता लेता है जिस शक्ति में उसका स्वयं का भी हिस्सा है। सामाजिक शक्ति में सभी का हिस्सा रहता है अतः "समाज उसे कुछ प्रदान नहीं करता। समाज में हर व्यक्ति मालिक है, और अपने अधिकार में उस पृथ्वी में हिस्सा ले सकता है।" सरकार के अधिकार तो समाज ने भी कम हैं क्योंकि प्रायः समाज अपने-आप में पूर्ण है और केवल विशेष परिस्थितियों में ही शासन पर निर्भर रहता है। प्रकृति ने मनुष्य को अनेक विभिन्न आवश्यकताओं से समित करके सामाजिक जीवन के लिये बाध्य कर दिया और स्नेह के बन्धनों ने समाज को स्थिर बना दिया। मनुष्य स्वभाव से ही सामाजिक प्राणी है और उसे शासन के बन्धनों की आवश्यकता बहुत कम होती है।

पेन का महत्व इसीलिये माना जाता है कि उसने अनुदारवाद के बढ़ते हुए प्रभाव को रोकने का प्रयत्न किया और उसकी पुस्तकों की लोकप्रियता उसकी सफलता का प्रमाण है। नये दर्शन का निर्माण करना उसका ध्येय नहीं था बल्कि आवश्यकता अनुसार प्रजातंत्र और व्यक्ति स्वतंत्रता की रक्षा करना। राजतंत्र और विशेष रूप से उत्तराधिकारी राजतंत्र में उसका तीव्र विरोध था। राजनीति में अमीम शक्ति और धर्म में अंधविश्वासों का विरोध उसने किया। जब तक उसने राजनीति में स्वतंत्रता का समर्थन करने के लिये रुढ़वाद का विरोध किया तो आजादी के दीवानों ने उसे सर पर बिठाया किन्तु जब उसने 'एज आफ रीजन' (Age of Reason) में धार्मिक अंधविश्वासों का विरोध किया तो उसका तिरस्कार किया जाने लगा। पेन की रचनाओं का सबसे अधिक प्रभाव साधारण वर्ग के नागरिकों पर हुआ और यही उसका उद्देश्य था। बहुमत के शासन और प्रजातंत्र के सिद्धांत में समाज के श्रेष्ठ कहलाये जानेवाले वर्गों को उस युग में प्रभावित नहीं किया जा सकता था। इस दृष्टिकोण से उसका प्रभाव बहुत अधिक हुआ। मेक्सो के शब्दों में "राजनीतिक प्रजातंत्र को एक सत्य बनाने के लिये पेन ने अधिक योगदान बहुत ही कम लोगों का रहा है और इङ्ग्लैण्ड तथा अमेरिका में जनसाधारण के लोगों ने शासकीय उत्तरदायित्व के प्रति जो दृष्टिकोण अपनाया उसके निर्माण में निश्चित रूप से किसी दूसरे मनुष्य का योग अधिक नहीं है।" उसकी पुस्तकों की विष्ठी इस बात का प्रमाण है कि उसके विचार अधिक बड़े वर्ग में लोकप्रिय हुए।

राजनीति दर्शन पर उसका अधिक प्रभाव भले ही न हुआ हो इङ्गलैंड और अमेरिका की राजनीति पर उसका प्रभाव निश्चित रूप से बहुत अधिक हुआ। पेन की सबसे बड़ी भूल यह थी कि उसने एक मरणासन्न सिद्धांत—‘प्राकृतिक अधिकार’ का समर्थन किया ; आनेवाले वर्षों में उदारवादी विचारकों ने भी इस विचार का विरोध करना ही अधिक अच्छा समझा।

—•—

अध्याय १७

जेरमी बेन्थम

(१७४८-१८३२)

[Jeremy Bentham : 1748-1832]

जेरमी बेन्थम के साथ अनेक सिद्धांतों के नाम जुड़े हुए हैं। उपयोगितावाद, उदारवाद, दार्शनिक उग्रवाद इन सभी सिद्धांतों का आरम्भ बेन्थम से होता है। ह्यूम और बर्क के अनुदारवाद के विरुद्ध उदार विचारों का प्रचार करने और शासन, विधि तथा सामाजिक व्यवस्था में अनेक सुधारों का प्रवर्तक होने के कारण बेन्थम को उदारवादी और दार्शनिक उग्रवादी माना जाता है। यह उग्रवाद मिल के दर्शन में व्यक्तिवाद का दर्शन बन गया। बेन्थम ने सुधारों के प्रचार से अनुदारवादियों की मान्यताओं को धराशायी कर दिया। जिन अभिसमयों और रूढ़ियों को बर्क और उसके समर्थक सामाजिक जीवन का आधार मान बैठे थे उनमें से अनेक बेन्थम के आक्रमण से टूट गई और सैद्धांतिक रूप से यह प्रमाणित हो गया कि रूढ़ियों के बंधन समाज के लिये अनिवार्य रूप से लाभदायक नहीं है बल्कि परिस्थितियाँ बदल जाने पर इनमें सुधार करने की आवश्यकता हो सकती है। हर दार्शनिक अपने समय की कमजोरियों से प्रभावित होता है और उनको सुधारने की इच्छा रखता है किन्तु इस क्षेत्र में बेन्थम जैसी सफलता बहुत कम लोगों को मिलती है। दार्शनिक प्रभाव से अलग बेन्थम का महत्व सुधारक के नाते भी बहुत अधिक है। सर हेनरी मेन ने यह स्वीकार किया है कि उन्नीसवीं शताब्दी में इङ्ग्लैण्ड में जितने भी सुधार हुए उनमें से शायद ही कोई ऐसा हो जो बेन्थम से प्रभावित न हो।

इङ्ग्लैण्ड की स्वीणिंग क्रांति के बाद राजदर्शन का केन्द्र यूरोपीय महाद्वीप पर पहुँच गया था। मान्टेस्क्यू और रूसो नये विचारों का निर्माण कर रहे थे किन्तु इङ्ग्लैण्ड में दार्शनिक प्रगति रुक गई थी। प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धांत खंडित हो चुका था और क्रांति की प्रतिक्रिया स्वरूप अनुदारवाद मजबूत हो रहा था। इस क्रांति से शासन व्यवस्था में परिवर्तन अवश्य आ गया था, संसद के अधिकार बढ़ चुके थे किन्तु सामाजिक और राजनीतिक सुधारों की आवश्यकता बनी हुई थी ; सामाजिक उपयोगिता

के नाम से रुढ़िवाद का समर्थन किया जा रहा था और सामाजिक प्रथाओं के आधार पर व्यक्ति स्वतंत्रता का विरोध किया जा रहा था। टामस पेन ने व्यक्ति स्वतंत्रता का समर्थन अवश्य किया किन्तु उसके विचार जनसाधारण के लिये ही थे प्रबुद्ध वर्ग के लिये नहीं। एक नये दर्शन की आवश्यकता इङ्ग्लैण्ड की थी और वह कमी बेन्थम ने पूरी की। सामाजिक उपयोगिता की जो व्याख्या अनुदारवादी कर रहे थे वह अनुचित थी, उपयोगिता व्यक्तिगत ही होनी चाहिये। फ्रांस से बेन्थम उपयोगितावाद का यह रूप इङ्ग्लैण्ड वापिस लाया। यह एक आश्चर्यजनक बात है कि उपयोगितावाद और व्यक्तिवाद का सिद्धांत लॉक से फ्रांस ने ग्रहण किया और हेल्वेशे के माध्यम से नया रूप देकर पुनः इङ्ग्लैण्ड को वापिस कर दिया। यूरोपीय चिन्तन में नये वैज्ञानिक शक्तियों का उदय हो चुका था जो पूर्वमान्य सत्य या स्वयंसिद्ध विचारों को मानने के लिये तैयार नहीं थी। हर वस्तु को सत्य और व्यवहार की कसौटी पर कसा जा रहा था। ऐसी स्थिति में प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धांत अपना आधार खो चुका था। जो विवेक पर आधारित है, वह हमेशा उचित है इसे मानने के लिये लोग तैयार नहीं थे। अनुभववाद (Empiricism) अधिक प्रभावशाली होता जा रहा था और विचारों तथा व्यवहारों का औचित्य व्यक्ति के अनुभवों के आधार पर स्वीकार किया जाता था। सामाजिक चिन्तन के क्षेत्र में भी नई शक्तियां जन्म ले रही थी। उत्पादन के विकास और व्यापार की आवश्यकताओं के परिणाम स्वरूप हर वस्तु का भौतिक मूल्यांकन होने लगा था। विचारों और सस्थाओं की भी भौतिक उपयोगिता देखी जाने लगी और व्यवसाय की तरह यह उपयोगिता व्यक्ति के लिये ही देखी जा रही थी। इङ्ग्लैण्ड के राजनीतिक जीवन में जा परिवर्तन हो रहे थे बेन्थम का सिद्धांत उनका प्रतीक भी है और मार्ग दर्शक भी।

बेन्थम का जन्म लंदन में १५ फरवरी १७४८ को सप्त कुल में हुआ। उसके पिता जेरमियाह बेन्थम (Jeremiah Bentham) एक अच्छे वकील थे और अपने पुत्र को अपना पेशा सौंपना चाहते थे। जेरमी बेन्थम की शिक्षा इसी आधार पर हुई और १७६३ में क्वीन्स कालेज से बी० ए० करने के बाद उसने विधि का अध्ययन शुरू किया। अपने पिता की इच्छानुसार उसने वकालत शुरू की किन्तु शीघ्र ही उसे त्याग दिया। इस युग की यह एक महत्वपूर्ण घटना है कि ह्यूम, वर्क और बेन्थम ने विधि का अध्ययन किया और सभी ने वकालत छोड़कर साहित्य की रचना में अपनी शक्तियां लगाईं। विधि के विद्यार्थी के नाते बेन्थम का ध्यान विधि की कमजोरियों की ओर अधिक आकृष्ट हुआ और वह विधि सुधार के कार्य में जुट गया। सुधार की इच्छा

उसमे इतनी तीव्र थी कि सुधारक वेन्थम के आगे दार्शनिक वेन्थम की प्रतिभा चीर हो जाती है ।

वेन्थम मे दार्शनिक की बौद्धिक प्रतिभा शुरू से ही विकसित हुई । तीन वर्ष की आयु मे लेटिन और चार वर्ष की आयु मे फ्रेंच का अध्ययन शुरू करनेवाले बालक के बुद्धिजीवी बनने में कोई संदेह नहीं रह जाता । उसमे विषय का प्रगाढ़ अध्ययन और मनन करने की क्षमता थी और विधि के अध्ययन ने उसे व्यावहारिक दृष्टिकोण प्रदान किया । यही कारण है कि उसके विचारों मे दार्शनिक गहराई और व्यावहारिक स्पष्टता पाई जाती है । लेखक के रूप मे वेन्थम की लोकप्रियता १७७६ मे प्रकाशित 'फ्रैगमेन्ट ऑन गवर्नमेन्ट' (Fragment on Government) के साथ शुरू होती है । यह पुस्तक ब्लैकस्टोन के द्वारा ब्रिटिश संविधान के गौरवगान के विरुद्ध एक शक्तिशाली प्रतिक्रिया है । ब्लैकस्टोन के तर्कों का इतना सुन्दर खण्डन वेन्थम ने किया कि शीघ्र ही उसे प्रमुख राजनीतिज्ञों से परिचय प्राप्त करने का अवसर मिल गया और बौद्धिक वर्ग मे उसे निश्चित स्थान प्राप्त हो गया । इस लेख मे ही वेन्थम ने उपयोगितावाद का स्पष्ट वर्णन किया है । वह विचार यूरोप के भ्रमण से और भी स्पष्ट तथा दृढ़ हो गये । १७८५ से १७८८ तक उसने यूरोप का भ्रमण किया । फ्रांस मे उसे हेल्वैशे के उपयोगितावादी तथा क्रांति के व्यक्तिवादी विचारों से बहुत सहायता मिली । बिग दल के नेता लार्ड शेलबर्न के माध्यम से उसका परिचय पिट, रोमिली जैसे प्रमुख राजनीतिज्ञों से हुआ, जिसके कारण वेन्थम का राजनीतिक दृष्टिकोण अधिक व्यावहारिक हुआ और उसे राजनीतिक समस्याओं को समझने में भी सहायता मिली ।

वेन्थम पर अमेरिका और फ्रांस की क्रांतियों का प्रभाव बहुत अधिक था । इन क्रांतियों के परिणाम स्वरूप संपूर्ण यूरोप मे प्रजातंत्र और व्यक्ति-स्वतंत्रता का प्रभाव छाया हुआ था । इङ्ग्लैण्ड की क्रांति की मूल देन, प्राकृतिक अधिकारों की लोकप्रियता समाप्त हो चुकी थी इसलिये व्यक्ति-स्वतंत्रता तथा उत्तरदायी शासन के लिये नये आधारों की आवश्यकता थी । निरंकुश सरकारों के अवीन संपूर्ण यूरोप की जनता त्रस्त हो चुकी थी और नये राजनीतिक सिद्धांत की खोज की जा रही थी । एडमंड बर्क और ब्लैकस्टोन जैसे रूढ़िवादियों के तर्क और भावुक आग्रह के बावजूद भी जनसाधारण की भावनाओं को सीमित नहीं किया जा सकता था । दूसरी ओर टामस पेन और गाडविन जैसे उग्रवादी क्रांति का प्रचार और नये समाज की कल्पना कर रहे थे । अनुदारवादियों को भी वह स्वीकार करने के लिये बाध्य होना पड़ा कि शासन का औचित्य समाज की उपयोगिता में निहित है । भारत और अमेरिका के उपनिवेशों के संबंध में बर्क के तर्क इस बात का

प्रमाण है। उपयोगिता शब्द की व्याख्या का थोड़ा सा अन्तर कर देने से रूढ़िवादियों के सभी विश्वास धराशायी हो जाते हैं, बेन्थम ने इस सत्य को समझा और इसका पालन भी किया। उसने उपयोगिता की नई व्याख्या की और व्यक्ति-स्वतंत्रता तथा सीमित शक्ति का समर्थन किया जिसके कारण उसके विचार शीघ्र ही लोकप्रिय हो गये। टामस पेन के क्रांतिवाद और गाडविन के कल्पनावेद को छोड़कर बेन्थम ने व्यावहारिक व सामाजिक दृष्टिकोण से अनुदारवाद का विरोध किया।

यूरोपीय भ्रमण से लौटने के बाद बेन्थम की प्रसिद्ध पुस्तक 'मारेल्स और लेजिस्लेशन' (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) प्रकाशित हुई। इस पुस्तक के प्रकाशन से दार्शनिक रूप में बेन्थम का महत्व बढ़ गया और उपयोगितावाद का पूर्ण सिद्धांत हमारे सामने आया। बेन्थम की प्रकाशित और अप्रकाशित रचनाएँ बहुत विशाल हैं और विभिन्न विषयों से संबन्ध रखती हैं। बेन्थम की लेखनी से संख्या में अधिक और ज्ञान से परिपूर्ण साहित्य की रचना हुई। लगभग ५० रचनाएँ स्वयं के या मित्रों के द्वारा प्रकाशित की गई हैं और विशाल अप्रकाशित सामग्री लंदन के यूनिवर्सिटी कालेज और ब्रिटिश म्यूजियम में सुरक्षित है। विधि, राजनीति, शिक्षा, धर्म, भाषा, स्थानीय शासन, अर्थशास्त्र, अंतर्राष्ट्रीय विधि इत्यादि विषयों पर बेन्थम की रचनाएँ प्रभावशाली हैं। वर्तमान युग में किसी एक व्यक्ति के द्वारा इतने विभिन्न विषयों पर, इतनी अधिक मात्रा में, इतने श्रेष्ठ विचार व्यक्त नहीं किये गये। अपने जीवन काल में ही बेन्थम ने सहयोगी विचारों को प्रभावित किया जिनमें जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल और आस्टिन के नाम उल्लेखनीय हैं। वह सही है कि बेन्थम का सम्प्रदाय अधिक दिनों तक प्रभावपूर्ण नहीं रहा किन्तु इस अल्प समय में ही इसने कई प्रतिभाशाली विचारक प्रदान किये।

फ्रांसीसी क्रांति के नेता भी बेन्थम से बहुत प्रभावित थे और १७६२ में उसे फ्रांस की राष्ट्रीय सभा ने फ्रांस के नागरिकों की उपाधि प्रदान की। १८०२ में उसकी प्रमुख पुस्तक 'मारेल्स और लेजिस्लेशन' का अनुवाद फ्रेच भाषा में किया गया। १८२०-२१ में पुर्तगाल की संवैधानिक सभा ने उसका मशविरा लिया। बेन्थम का महत्व विधि-सहिता के संकलन के नाते भी बहुत अधिक है। सहिता (Code and Codification) शब्द अंग्रेजी भाषा को उसी की देन है। डगलैट फ्रांस, भारत इत्यादि देशों की विधि को सहिताबद्ध (Codify) करने का प्रयास उसने किया। व्यावहारिक जीवन में उसका सबसे महत्वपूर्ण कार्य लंदन के यूनिवर्सिटी कालेज की स्थापना थी। जीवन के अन्तिम दिनों तक बेन्थम की लेखनी रचनाएँ में लगी रही और

इन दिनों वह 'कान्स्टीट्यूशनल' कोड' (Constitutional Code) लिख रहा था जिसका कुछ हिस्सा १८३० में प्रकाशित हुआ। ६ जून १८३२ को वेन्थम का जीवन समाप्त हो गया और कोई यह नहीं कह सकता कि उसने अपने जीवन का कोई भी क्षण व्यर्थ गंवाया। वह हमेशा सृजन, सुधार और प्रगति में लगा रहा।

उपयोगितावाद (Utilitarianism)—नैतिशास्त्र और राजनीति को वेन्थम की मूल देन उपयोगितावाद के नाम से प्रचलित है। यह शब्द भी वेन्थम की ही देन है। यह एक नया सिद्धांत तो नहीं कहा जा सकता किन्तु वेन्थम ने इसे स्पष्ट रूप देकर इसे राजनीतिक सिद्धांत और शासन तथा विधि का आधार बना दिया। नैतिक सिद्धांत के रूप में इस सिद्धांत का आरंभ यूनानी युग में एपिक्यूरस (Epicurus) के विचारों में हुई और इसे सुखवाद (Hedonism) के नाम से पुकारा जाता था। वर्तमान युग में हाव्स, लॉक, स्पिनोजा, ह्यूम हेल्वेशे और ध्येसन आदि लेखकों ने इसे किसी न किसी रूप में स्वीकार किया। फ्रांसीसी लेखक हचेसन ने सबसे पहले 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' वाक्यांश का प्रयोग किया। उपयोगिता का साधारण अर्थ व्यक्तिगत लाभ-हानि की भावना से होता है किन्तु वेन्थम ने इसे सामाजिक व्यवहारों का सिद्धांत माना। वेन्थम की सफलता का रहस्य यही है कि उसने शुष्क दर्शन या कोरी कल्पना का निर्माण नहीं किया बल्कि एक ऐसा व्यावहारिक सिद्धांत जिसके आधार पर हर समय, हर समाज में सुधार किये जा सकते हैं। इस नैतिक सिद्धांत को व्यावहारिक रूप देकर वेन्थम ने नैतिकता और वैज्ञानिकता का समन्वय किया। इस सिद्धांत के आधार पर वेन्थम ने राजनीति में कल्याणकारी राज्य व व्यक्तिवाद, अर्थशास्त्र में स्वतंत्र व्यापार तथा विधि और सामाजिक रीतियों में विस्तृत सुधारों का प्रचार किया।

लॉक, ह्यूम और फ्रेन्च उपयोगितावाद के अतिरिक्त वेन्थम प्रीस्टले (Priestley) के शासन पर लेख से भी प्रभावित था और प्रीस्टले से यह विचार ग्रहण किया कि राज्य के कार्यों से व्यक्ति को जो सुख प्राप्त होता है वही राज्य की नैतिकता की कसौटी है। वेन्थम एक ऐसे शासन की खोज कर रहा था जिससे मनुष्य को अधिक से अधिक संतोष हो और जो व्यक्ति को सुख देने के लिये बाध्य हो। सुखवाद का सिद्धांत वेन्थम के सामने था और उसी आधार पर उसने राजनीतिक संस्थाओं का विश्लेषण करना चाहा। सुखवाद ने यह दर्शा दिया था कि मनुष्य स्वभाव से सुखों की प्राप्ति और दुखों से मुक्ति चाहता है, उसका प्रत्येक कार्य इसी दिशा में होता है; अतः यही उसके कार्यों का नैतिक मापदंड है। फ्रेन्च उपयोगितावादियों और प्रीस्टले ने यह संभावना भी व्यक्त कर दी थी कि यह मापदंड सामूहिक कार्यों पर भी लागू किया जा सकता है।

उपयोगिता की व्याख्या करते हुए बेन्थम 'Morals and Legislation' के प्रथम पृष्ठ में ही कहता है, "प्रकृति ने मनुष्य को दो प्रभु-सत्ताओं के शासन में रख दिया है—दुख और सुख। यही दोनों निर्देशित करते हैं कि हमें क्या करना चाहिये और हम क्या करते हैं?" इन शब्दों में मनोवैज्ञानिक, नैतिक, वैधानिक और राजनीतिक सिद्धांतों का आधार छिपा हुआ है। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से बेन्थम यह कहता है कि सुख की प्राप्ति और दुख से मुक्ति के लिये कार्य करना व्यक्ति का स्वभाव है। मनुष्य कोई ऐसा कार्य नहीं करना चाहता जो उसे कष्ट देता है यदि बाह्य रूप से कष्ट देनेवाला कोई कार्य व्यक्ति करता है तो उसके पीछे भी सुख प्राप्त करने की भावना छिपी रहती है। इस आधार पर परोपकार में मनुष्य को जो कष्ट होते हैं उनकी अपेक्षा उस सुख का महत्व अधिक माना गया है जो मनुष्य को परोपकारी कहलाने में होता है। यही नैतिकता का आधार भी प्रस्तुत करता है। जो कार्य व्यक्ति को सुख देता है वह नैतिक है और जो दुख देता है वह अनैतिक। इस प्रकार बेन्थम कार्य की प्रेरणा और नैतिक मापदंड को एक ही मान लेता है, किन्तु इस स्थिति में तो मनुष्य कोई अनैतिक कार्य करेगा ही नहीं। बेन्थम उपयोगितावाद की व्याख्या करते हुए आगे लिखता है, "उपयोगितावाद का तात्पर्य उस सिद्धांत से है जो प्रत्येक कार्य को उचित या अनुचित इस आधार पर निश्चित करता है कि वह किसी विचाराधीन पक्ष के सुखों में वृद्धि करता है या कभी या दूसरे शब्दों में सुखों को बढ़ाता है या उनका विरोध करता है। मैं यह सभी कार्यों के लिये कहता हूँ, सिर्फ व्यक्तिमात्र के हर कार्य के लिये नहीं बल्कि शासन के हर कार्य के लिये।" उपयोगिता का अर्थ लाभ, सुख या सतोष की प्राप्ति है या हानि, क्लेश या असंतोष को रोकना। राज्य के कार्यों और विधियों का औचित्य भी इसी आधार पर निर्धारित होता है। सभी सामूहिक कार्यों का उद्देश्य सामूहिक सुखों की प्राप्ति होनी चाहिये। समूह किसी व्यक्ति विशेष के लिये कार्य नहीं करता और इस बात की आशा करना व्यर्थ है कि कोई कार्य संपूर्ण समूह को एकरूप से संतुष्ट कर सकता है। अतः एकमात्र मापदंड 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' ही हो सकता है। यह सिद्धांत राज्य के कार्यक्षेत्र की सीमा और विधि का औचित्य निर्धारित करता है। राज्य केवल वही कार्य कर सकता है जो समाज के अधिकांश सदस्यों के लिये उपयोगी है और जो विधि अधिकतम सुख नहीं दे पाती उसे शीघ्र ही सशोधित कर देना चाहिये। यह राज्य और व्यक्ति के उचित संबंधों का मूल्यांकन भी है और राज्य के अस्तित्व का आधार भी। मनुष्य जब सभी साधारण कार्य उपयोगिता के लिये करता है तो राज्य जैसे विशाल संगठन का निर्माण इस सिद्धांत का अपवाद नहीं हो सकता। इसका परिणाम यह होता है कि राज्य और विधि का औचित्य उनके परिणाम से निर्धारित होता है और किसी

विधि को लागू करने से पहले उचित या अनुचित कहना कठिन है। डेविडसन का भी विचार है कि वेन्थम "हर कार्य और कानून को उनके सर्वांगीण प्रभाव में परखता है; और अपने प्रभाव तथा परिणाम के आधार पर ही ये सफल या असफल होंगे।"

उपयोगितावाद को अधिक स्पष्ट करने के लिये मुन और ह्यू के खानों का भी वर्णन किया गया है। ये खानें उस प्रकार हैं—शारीरिक या भौतिक, नैतिक, राजनीतिक और धार्मिक। अच्छी जलवायु या पौष्टिक भोजन में मिलनेवाला मुन शारीरिक या भौतिक है। सद्गुण नैतिक मुख है, राजनीतिक मुन शासन और विधियों के द्वारा प्राप्त होते हैं और धार्मिक विश्वास मुखों का धार्मिक आधार है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि मुखों में कोई गुणात्मक अंतर होना है। उद्गम भिन्न होते हुए भी सभी मुख एक समान हैं, गुणों की दृष्टि में कोई मुख कम या अधिक अच्छा नहीं होता और "पुष्पिन (Pushpin) उतना ही अच्छा है जितनी कविता।" मुन का अर्थ मनुष्य है और कविता पाठ से जो सतोप मिलता है वह उतना ही अच्छा है जितना किसी साधारण खेल-कूद से। एक बालक को मा की गोद में और धूल में खेलने में जो मनुष्य मिलता है उनमें कोई गुणात्मक भेद इस सिद्धांत के आधार पर नहीं हो सकता। सामूहिक कार्यों में एक व्यक्ति और दूसरे व्यक्ति के मुखों में कोई गुणात्मक भेद नहीं हो सकता। मुख के दृष्टिकोण से सभी मनुष्य समान हैं, "हर मनुष्य की गणना एक है और एक में अधिक कोई नहीं।" मानव समानता की धुन में वेन्थम इस निष्कर्ष पर पहुँच जाता है कि 'मनुष्य' मूल्य असंतुष्ट सुकरात में अच्छा है। यह एक ऐसा निष्कर्ष है जिसके कारण वेन्थम के सिद्धांत पर अनेक आक्षेप किये गये और उसके सिद्धांत को 'सुअर दर्शन' (Pig Philosophy) कहा गया। वह मनुष्य को भी एक पशु मान बैठता है जो दो अच्छाइयों के बीच अंतर नहीं कर सकता और जानवरों की तरह भोजन और मुरच्छा में मनुष्य होकर मनुष्य आगे की बात सोचने के लिये बाध्य नहीं है। यह वेन्थम की प्रतिशयोक्ति है और एक सिद्धांत का अनुचित प्रयोग है। किसी भी स्तर पर हम एक साधारण मनुष्य और महान् पुरुष को समान नहीं मान सकते। वेन्थम इस सत्य को भूल जाता है कि मनुष्यों के तर्क में, उनकी भावना में और उनके सतोप की सीमा में अंतर रहता है। इसका सबसे अच्छा उदाहरण राजनीतिक कर्तव्यों की पूर्ति को लेकर दिया जाता है। एक साधारण नागरिक मामूली कर्तव्यों की पूर्ति करने संतुष्ट हो जाता है जबकि एक महान् देशभक्त अपना सब कुछ बलिदान करके भी संतुष्ट नहीं होता, किन्तु राजनीति में वेन्थम का विचार ही अधिक उपयुक्त दिखता है। राज्य की ओर से नागरिकों में किसी प्रकार का भेद किया जाना लाभप्रद नहीं। राजनीतिक समानता ही प्रजातंत्र की बुनियाद है। राज्य की निष्पक्षता उसी समय तक

सुरक्षित है जब तक वह विशेष व्यक्तियों के लिये विशेष कार्य नहीं करता। इसी प्रकार यह स्वीकार करना भी उचित है कि जिस राज्य में सभी साधारण व्यक्ति हैं परन्तु संतुष्ट है वह उस राज्य से अच्छा है जिसमें अनेक असंतुष्ट सुकरात हो क्योंकि ऐसे राज्य में स्थायित्व नहीं रह सकता। उपयोगिता के सिद्धांत को 'सुअर दर्शन' के आरोप से बचाने का प्रयत्न जॉन स्टुअर्ट मिल ने किया किन्तु उसके विचार बहुत अधिक उलझ गये।

बेन्थम सुखों के बीच केवल मात्रात्मक अंतर मानता है। कोई सुख मात्रा की दृष्टि से कम या अधिक हो सकता है गुणों की दृष्टि में श्रेष्ठ या निम्न नहीं हो सकता। बेन्थम यह मानता है कि कुछ बातों के आधार पर सुखों की मात्रा निर्धारित की जा सकती है। इस गणना को 'सुखवादी गणित' (Hedonistic Calculus) कहा जाता है। विभिन्न तत्वों के जोड़ घटाने से इस बात का निर्णय किया जा सकता है कि कौन सुख अधिक उपयोगी है। बेन्थम ने ऐसे सात कारण बतलाये हैं जिनके आधार पर सुखों की मात्रा में अंतर किया जा सकता है। तीव्रता (Intensity), अवधि (Duration), निश्चित होना (Certainty), सामीप्य (Propinquity), उर्वरता और शुद्धता। इन छ. आधारों पर किसी व्यक्ति के अधिकतम सुख निश्चित किये जा सकते हैं। जिस कार्य से यह लक्षण अधिक मात्रा में प्राप्त हो सके वही अधिक उपयोगी माना जायगा। अनुभववादी मनोविज्ञान को स्वीकार करते हुए बेन्थम प्रत्येक कार्य का औचित्य अनुभव पर आधारित मानता है। अनुभव से हमें ज्ञान होता है कि कोई सुख अधिक तीव्र, स्थायी व निश्चित रूप से प्राप्त होते हैं। सामीप्य का तात्पर्य अनुभव करने वाले व्यक्ति से सम्बन्ध रखता है। सुख प्रदान करने वाले कारण यदि उसके अधिक निकट है तो उसे अधिक सुख होगा। मित्र के परीक्षा में सफल होने पर जो सुख होता है उससे स्वयं सफल होने का सुख अधिक होगा। उर्वरता का तात्पर्य ऐसे सुख से है जो स्वयं किसी अन्य सुख को जन्म थे। भोजन स्वतः सुखदायक है किन्तु अच्छा भोजन स्वास्थ्य-दायक भी होता है। शुद्धता का अर्थ ऐसी अनुभूति से है जिसमें दुःख की मात्रा न्यूनतम हो। मित्र के असफल हो जाने पर स्वयं सफल होने का सुख कुछ चीरा पड़ जाता है। सातवा लक्षण सार्वजनिक कार्यों से सम्बन्ध रखता है, जिसे बेन्थम विस्तार (Extent) कहता है। जो कार्य जितने अधिक लोगों को सुख देना वह उतना ही उचित माना जायगा। इस प्रकार इन लक्षणों के द्वारा 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' का निर्णय उसी निश्चय के साथ किया जा सकता है जिस निश्चय से अको का योग। यह गणित नैतिकता, शिक्षा और निर्माण का निर्देशक है। एम. हेलवी ने बेन्थम के सिद्धान्त की व्याख्या इस प्रकार की है, "अपने कार्यों को अपने लिये निर्देशित करने की

कला नैतिकता है, वच्चो के कार्यों को निर्देशित करने की कला शिक्षा है और वयस्कों को अधिकतम संख्या का अधिकतम सुख प्रदान करने की कला विधि है।” विधि और नैतिकता में केवल विस्तार का अंतर रह जाता है। वेन्यम ने नैतिकता की परिभाषा इस प्रकार की है, “मनुष्य के कार्यों को अधिक में अधिक सुखों के निर्माण की ओर निर्देशित करने की कला।”

इस गणित के कारण विधायक का मार्ग अत्यन्त सरल और स्पष्ट हो जाता है उसे केवल अधिक में अधिक संख्या की सुखात्मक अनुभूतियों का ही ध्यान रखना आवश्यक है। इस कार्य को और भी सरल बनाने के लिये वेन्यम ने १४ सुख और १२ प्रकार के दुःखों की सूची भी प्रस्तुत कर दी है। व्यक्ति को अपने लिये और शासन को समाज के लिये निर्णय लेते समय केवल इनका ध्यान रखना आवश्यक है। सुख की सूची देने से वेन्यम का तात्पर्य केवल यह सिद्ध करना है कि किसी विशेष स्थिति में इस बात का निर्णय किया जा सकता है कि सर्वाधिक उपयोगिता क्या है।

वेन्यम के इस सिद्धांत का जितना अधिक प्रचार हुआ इसकी आलोचना भी उतनी ही अधिक हुई। यह सिद्धांत अत्यन्त भौतिकवादी है। गुणात्मक अंतर अस्वीकार कर देने से किसी वस्तु का आध्यात्मिक मूल्य नहीं रह जाता। ऐसा प्रतीत होता है मानों मनुष्य में हृदय या बुद्धि जैसी कोई चीज नहीं है और तृष्णा की शांति ही उसके लिये सभी कुछ है। वेन्यम के सिद्धांत में इच्छा व इच्छा की शान्ति तो मिलती है आत्मा और आत्मा की तृप्ति नहीं। वह इस बात को भूल जाता है सुखी जीवन के लिये आत्मा की शान्ति भी उतनी ही आवश्यक है जितने इन्द्रिय सुख। ऐसे भी अवसर आते हैं जब सभी सुख होते हुये भी मन अशांत रहता है। इस कारण मनुष्य भी अन्य जानवरों की तरह आध्यात्मविहीन रह जाता है। इसीलिये टामस कार्लाइल ने इसे ‘सुअर दर्शन’ की संज्ञा दी।

सुखवादी गणित भी सार्वजनिक जीवन में भ्रमात्मक है। सुखों के योग में यह प्रश्न आता है कि व्यक्तियों की संख्या को प्रदानता दी जाय या सुखों की मात्रा को। उदाहरण के लिये एक कार्य ८१% लोगों को १० यूनिट सुख देता है और दूसरा १०% लोगों को ६ यूनिट तो किस कार्य की उपयोगिता अधिक मानी जाय। अलग-अलग व्यक्ति के सुखों की कल्पना अलग होती है और यह निश्चित करना संभव नहीं रहता कि अधिकतम लोगों का श्रेष्ठ सुख क्या है। इसलिये जे. मैकन (J. Maccunn) का कहना है कि ‘गणित राजनीति में उतनी ही अनुपयोगी है जितनी गणित में राजनीति।’ विधि निर्माण के लिये उपयोगितावाद को आधार मान लेने से विधि प्रयोगात्मक हो

जाती है। सुख और सतोष किसी कार्य के परिणाम है और कार्य संपन्न होने से पहले उन्हें निश्चित नहीं किया जा सकता।

बेन्थम का मनोवैज्ञानिक आधार भी संकीर्ण है। मानव बुद्धि किसी एक शक्ति से संचालित नहीं होती बल्कि अनेक तत्वों का मिश्रण है। हम ऐसे अनेक कार्य करते हैं जिनसे हमें प्रत्यक्ष में कोई सुख नहीं मिलता किन्तु उन्हें हम सामाजिक जीवन के कर्तव्य समझते हैं। बेन्थम इस प्रकार के कार्यों को यश प्राप्त करने का सुख कहकर टाल देता है जिसके कारण ऐसे कार्यों की सारी महत्ता समाप्त हो जाती है।

बेन्थम मनोवैज्ञानिक प्रेरणा, नैतिकता और विधि में अंतर नहीं कर पाया। सुख की प्राप्ति प्रेरक शक्ति भी है, नैतिक मापदण्ड भी और विधि का आधार भी। यदि इसे सत्य मान लिया जाय तो कोई व्यक्ति कभी अनैतिक कार्य न करे तथा समाज में नैतिक और वैधानिक नियमों का अंतर ही न हो। शायद बेन्थम यह कहना चाहता है कि जो नैतिक रूप से उचित है वही व्यक्ति को करना चाहिये और वही विधि का आदेश होना चाहिये।

इन दोषों के बावजूद भी यह नहीं कहा जा सकता कि उपयोगितावाद का कोई महत्व नहीं है। वर्तमान सिद्धान्तों के प्रचार में उपयोगितावाद बहुत उपयोगी सिद्ध हुआ। आदर्शवादियों के राज्य के गौरवगान का विरोध करके बेन्थम ने यह दर्शाया कि राज्य स्वयं एक साधन नहीं है बल्कि सबकी उन्नति का साधन मात्र है। शासक प्रभु नहीं सेवक है और उसकी शक्ति सीमित है। उसके अनुगामी मिल ने इसी सिद्धांत के आधार पर व्यक्तिवाद और प्रजातंत्र का समर्थन किया। इसी सिद्धान्त के आधार पर बेन्थम ने अनेक सुधारों का सुझाव रखा और वे मान्य भी हुए।

राजनीतिक विचार—बेन्थम का प्रमुख उद्देश्य सुधारवादी था इसलिये उसने प्राचीन राजनीतिक सिद्धान्तों को अधिक महत्व नहीं दिया। उसका उद्देश्य नये राज्य का निर्माण नहीं था बल्कि स्थापित संस्थाओं का सुधार। राज्य की उत्पत्ति, अस्तित्व, स्वरूप इत्यादि प्रश्नों में वह नहीं उलझा किन्तु सुधारों के समर्थन के लिये जहाँ जितनी आवश्यकता पड़ी उसने राजनीतिक सिद्धांतों का स्थापन और खंडन किया। राज्य की उत्पत्ति के संबंध में उसने सामाजिक संविदा के सिद्धांत का खंडन किया किन्तु स्वयं कोई विचार प्रस्तुत नहीं किया। उसने व्यावहारिक दृष्टिकोण से शासन का ऐसा आधार प्रस्तुत किया जिसमें समाज के अधिक से अधिक लोगों को सुख मिल सके। बेन्थम का सबध प्रत्यक्षतः राज्य से नहीं शासन से है।

वेन्थम ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत का भी खंडन किया । अधिकार संगठित समाज में ही हो सकते हैं, समाज से पहले या समाज से अलग नहीं । प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धांत घोर मूर्खता (Nonsense on Stilts) है । मान्यता के बिना अधिकार नहीं हो सकते । वह केवल दो प्रकार के अधिकार मानता है—वैधानिक, जिन्हें राज्य की वैधानिक मान्यता प्राप्त है, व नैतिक जिनका उपयोग समाज की नैतिक धाराणाओं पर निर्भर है । अधिकारों का आधार विवेकशील नियम या समाजपूर्व शक्तियाँ नहीं हैं बल्कि वह मनोवैज्ञानिक शक्ति जो मनुष्य के हर कार्य में सामाजिक जीवन में भी उपयोगिता की प्राप्ति चाहती है । 'फ्रेगमेन्ट ग्रान गवर्नमेन्ट' में सामाजिक संविदा और प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत का खंडन बहुत विस्तृत रूप से किया गया है । अधिकांश तर्क वही है जो ह्यूम ने प्रस्तुत किये । अनुबन्ध के सिद्धांत का कुतर्क (falacy) यह है कि वह समझौते को अंतिम आधार मान लेता है किन्तु समझौता न्यायसंगत तभी है जब उसका पालन किया जाय, पालन तभी होगा जब व्यक्ति को उससे कोई उपयोगिता मिले । अनेक समझौते ऐसे भी होते हैं जिनका पालन यह अनिवार्य नहीं मानते । जिस समझौते का पालन अनिवार्य नहीं है, वह अवैधानिक है । इस आधार पर वेन्थम यह निष्कर्ष निकालता है कि कोई समझौता इसलिये वैधानिक नहीं होता कि वह समझौता है बल्कि अन्य किसी कारण से । हमें यह कारण ही खोजना चाहिये और यही कारण समाज का आधार है । यह कारण उपयोगिता के अलावा और कुछ नहीं हो सकता ।

शासन के संबंध में वेन्थम के विचार उग्र सुधारवादी हैं । जेम्स मिल के साथ होने के कारण वेन्थम की सारी शक्तियाँ सुधारवादी आन्दोलन की ओर लग गई । ब्रिटिश शासन में व्याप्त दोषों का वर्णन उसने किया और ब्लैकस्टोन के गुणगान का विरोध किया । इङ्ग्लैंड में राजनीतिक चेतना का उदय हो चुका था, बड़े पैमाने पर विचारों का आदान-प्रदान शुरू हो गया था । शासन को जनसाधारण के अनुकूल बनाना आवश्यक था, इसलिये वेन्थम के सुधारों का स्वरूप प्रजातन्त्रात्मक से ही है । वेन्थम का ध्यान सबसे पहले विधि के अवगुणों की ओर आकर्षित हुआ और उसने विधि व्यवस्था में सुधार करना चाहा किन्तु शासन की ओर से उसके विचारों को कोई महत्व नहीं दिया गया । फिलिस गयल के शब्दों में "उसके विधि सम्बन्धी सुधारों को अधिकारी वर्ग से मान्यता प्राप्त करने के प्रयासों के बार-बार असफल होने के कारण वह विशेष अल्पमत के शासन से असंतुष्ट हो गया ।" उसने जनसाधारण की शक्ति का समर्थन किया और ऐसी संस्था का विरोध किया जो विशिष्ट और हर श्रेष्ठ वर्ग के हितों की समर्थक थी । उसने लार्ड सभा के अंत कर देने का समर्थन किया क्योंकि यह सदन

विशेष अल्पमत का समर्थक था। वह एक सद्नात्मक विधान मंडल का ही समर्थन करता है; एक ऐसा सदन जो देश की जनता का प्रतिनिधित्व करता है अपने-आप में पूर्ण है और किसी अन्य सस्था का सहयोग या नियंत्रण नहीं चाहता। विधान मंडल और कार्यपालिका के बीच शक्ति विभाजन का भी विरोध किया क्योंकि अंतिम शक्ति जनता के प्रतिनिधियों में ही होना चाहिये। राजतंत्र की अपेक्षा गणतंत्र अधिक अच्छा शासन है क्योंकि इसमें शासक और शासित वर्ग के हितों में अन्तर नहीं रहता इसलिये शासन संपूर्ण समाज के लिये उपयोगी होता है। जनमत को उचित स्थान देने के लिये बेन्थम ने विधान सभा के सदस्यों का निर्वाचन वयस्क मताधिकार के आधार पर करने का प्रचार किया। यह प्रचार उस समय की परिस्थितियों को देखते हुए सराहनीय है। बेन्थम ने स्त्री मताधिकार का समर्थन नहीं किया क्योंकि इस समय स्त्रियों में न तो इतनी जाग्रति ही थी न इस प्रकार अधिकार की मांग ही की जा रही थी। निर्वाचन गुप्त मतदान प्रणाली का भी समर्थन किया जिससे चुनाव निष्पक्ष हो सके और धन के दबाव तथा भ्रष्टाचार की संभावना कम रहे। सदन के सदस्य संपूर्ण देश की जनता के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से और हर वर्ष निर्वाचित होने चाहिये। बेन्थम का यह विश्वास था कि संसद के अल्पायु होने से जनता और प्रतिनिधियों में घनिष्ठ सम्बन्ध बना रहेगा। हमें यह बात ध्यान में रखना चाहिये कि वर्तमान राज्यों में हम इस बात की शिकायत करते हैं कि निर्वाचन के बाद प्रतिनिधि अपने मनदाताओं को अगले चुनाव तक के लिये भूल जाते हैं। बेन्थम इसी संभावना को रोकना चाहता था। अगले चुनाव का प्रश्न हमेशा बने रहने में सदस्यगण जनमत की अवहेलना नहीं कर सकेंगे और शासन पर जनमत का नियंत्रण स्थाई रूप से बना रहेगा। प्रजातंत्र का विकास यह दर्शाता है कि इतनी अल्प अवधि में चुनाव किसी देश में उपयुक्त नहीं समझे गये। वयस्क मताधिकार पर बेन्थम ने केवल एक सीमा लगाई कि मतदाता में पढ़ने की योग्यता होनी चाहिये। यह शर्त शिक्षा के विकास के उद्देश्य से है और इस दृष्टिकोण से भी कि जो व्यक्ति पढ़ नहीं सकता उसे न तो पूर्ण राजनीतिक स्थिति का ज्ञान हो सकता है और न वह अपना स्वतंत्र मत ही स्थापित कर सकता है। उसने समान चुनाव क्षेत्रों के सीमांकन का भी समर्थन किया जिससे अनुचित अनुपात में प्रतिनिधित्व न हो।

विधि—बेन्थम का प्रधान क्षेत्र विधि था। इंग्लैंड की विधि और न्याय व्यवस्था में उसने अनेक सुधारों की आवश्यकता बतलाई। व्यावहारिक दृष्टिकोण अपनाते हुए उसने प्राकृतिक या पूर्ण राजनीतिक विधि का भी उसी प्रकार तिरस्कार कर दिया जिस प्रकार सामाजिक समझौते और प्राकृतिक अधिकारों का। उसने केवल दो

बन्धन व्यक्ति पर साने—नैतिकता और विधि । नैतिकता का अर्थ किसी रूप में प्राकृतिक विधि से ही नहीं लगाया जा सकता क्योंकि नैतिकता केवल समाज में ही हो सकती है समाज में पहले नहीं । विधि का अर्थ मंत्रभु शक्ति के द्वारा बनाये गये नियमों में है । विधि की इसी व्याख्या को वेन्थम के अनुयायी आम्स्टन ने प्रस्तुत किया है । समाज में प्रचलित सभी नियम मसद या राज्य के मत्ताधारी अंग के द्वारा निर्मित किये जाते हैं, किन्तु फिर भी वह विधायिनी शक्ति को निरंकुश नहीं मानता । विधि और शासन का आधार समाज कल्याण की भावना है और राज्य सार्वजनिक उपयोगिता में सीमित है । नैतिकता और विधि का आधार एक ही है किन्तु दोनों में कुछ अन्तर रहता है । वेन्थम का उद्देश्य केवल यह दर्शाना था कि समाज में प्रचलित नैतिक भावनाएँ विधि का स्रोत हैं और कोई शासक सामाजिक नैतिकता के विरुद्ध नियम नहीं बना सकता । जो नियम अधिकतम व्यक्तियों को सतोष प्रदान नहीं करता, जनता पर बाध्य नहीं है और इसका विरोध न्यायसंगत है ।

इसी आधार पर वेन्थम ने इङ्ग्लैंड की प्रचलित विधि व्यवस्था में अनेक सुधारों का प्रचार किया । विधि का उद्देश्य है न्याय प्रदान करना, इसलिये विधि व्यवस्था ऐसी होनी चाहिये जिसमें साधारण नागरिक को न्याय प्राप्त करने में कम से कम कठिनाई हो । समकालीन ब्रिटेन में मुकदमेवाजी में बहुत पैसा खर्च करना पड़ता था । जिसके फलस्वरूप गरीबों को कई अवसर पर न्याय से वंचित रह जाना होता था या चुपचाप अन्याय सहन करना पड़ता था । इस व्यवस्था का विरोध करते हुए वेन्थम लिखता है कि “इस देश में न्याय बिकता है और बहुत महंगा बिकता है ।” व्यापक न्याय की स्थापना के लिये यह आवश्यक है कि न्याय की प्राप्ति हर नागरिक को सरलता से हो सके । दूसरी आवश्यकता वेन्थम ने यह दर्शाई कि विधि सरल और स्पष्ट भाषा में होना चाहिये । नियमों का महत्व उपयोगिता के नाते है और उपयोगिता के लिये यह आवश्यक है कि हर व्यक्ति नियमों को तथा उनकी उपयोगिता को समझ सके । जो नियम जनता समझ नहीं सकती उसका विधिवत् पालन भी संभव नहीं है, तथा जिस विधि का पालन नियमित रूप से नहीं होता वह न तो स्थायी हो सकती है न प्रभावशाली । उसका अस्तित्व अपने-आप समाप्त हो जायगा । विधि में यह सिद्धांत प्रचलित है कि ‘विधि का अज्ञान’ मनुष्य को दंड से नहीं बचा सकता इसे क्रियान्वित करने से पहले राज्य का यह कर्तव्य हो जाता है कि वह विधि की सूचना हर व्यक्ति को प्रदान करे । विधि का प्रकाशन और प्रचार पर्याप्त मात्रा में होना चाहिये तथा विधि संहिता बद्ध (Codified) होना चाहिये ताकि किसी नियम को खोजने में नागरिकों को कठिनाई न हो । प्रचलित व्यवस्था में वेन्थम का यह विचार है

कि केवल वकील ही विधि के उल्लंघन से बच सकते थे। सार्वारण नागरिक नहीं। विधि सहितावद्ध सरल और स्पष्ट न होने से नागरिक न्याय प्राप्ति के लिये वकीलो पर आश्रित हो जाते हैं और न्याय की प्राप्ति दुर्लभ हो जाती है। राज्य का सबसे महत्वपूर्ण कार्य न्याय प्रदान करना है और इसी पर राज्य की सफलता निर्भर है। वेन्थम ने न्याय के महत्व को इतना अधिक माना कि अन्य मंत्रियों से न्यायमंत्री का स्थान अधिक ऊँचा है। न्यायमंत्री का चुनाव जनता के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से होना चाहिये जब कि अन्य मंत्री संसद सदस्यों के द्वारा ही चुने जायेंगे।

विधि के चार लक्ष्य वेन्थम ने स्वीकार किये हैं। सर्वप्रथम लक्ष्य सुरक्षा है क्योंकि जो राज्य सुरक्षा नहीं दे सकता वह सर्वथा अनुपयोगी है। जब तक जीवन सुरक्षित नहीं है मनुष्य अन्य कोई सुख नहीं भोग सकता। दूसरा तत्व जीवन आधार (Subsistence) है। सुरक्षा के अतिरिक्त जीवन यापन और सुख भोग की सामान्य परिस्थितियों का निर्माण करना राज्य का कर्तव्य है। विधि का स्वरूप ऐसा होना चाहिये जो जीवन को सुरक्षा ही प्रदान न करे बल्कि जीवित रहने के योग्य बनाये। विधि का तीसरा गुण आधिक्य (Abundance) होना चाहिये। प्रचुर मात्रा में सर्वाधिक उपयोगिता विधि के द्वारा प्राप्त हो सके। अतः विधि के द्वारा समानता की स्थापना होना भी आवश्यक है। विधि के सम्मुख समानता तो वर्तमान समय में भी अनिवार्य रूप में स्वीकार की जाती है।

वेन्थम ने अच्छी विधि के लक्षणों का भी उल्लेख किया, इस आशा से कि विधि निर्माता इस आधार पर उचित कानून बना सकेंगे। (१) विधि जनता की इच्छा, आशा और आवश्यकता के विपरीत नहीं होना चाहिये। यह स्वाभाविक है कि यदि जनमत के विरुद्ध नियम बनाये गये तो उनका पालन ईमानदारी से नहीं होगा, उनके विरुद्ध असंतोष बढ़ेगा जो आगे चलकर विद्रोह का रूप भी ले सकता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि शासन समाज सुधार के नियम नहीं बना सकता। (२) संपूर्ण समाज को विधियों से अवगत होना चाहिये जिससे अज्ञान के कारण विधि का खंडन न हो। श्रद्धापूर्वक विधि का पालन तभी हो सकता है जब व्यक्ति उसके स्वरूप और परिणाम को जानता है। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये सरकार को विधि का अधिक से अधिक प्रसारण और प्रकाशन करना चाहिये। हर कानून जनता की भाषा में जनसाधारण तक पहुँचाया जाय। (३) विधि स्वतः विरोधी नहीं होना चाहिये। वेन्थम यह दर्शाना चाहता है कि हर विधि का अर्थ निश्चित और स्पष्ट होना चाहिये। नियमों की शब्दावली के अर्थ के संबंध में किसी प्रकार का भ्रम नहीं होना चाहिये और दो विधियों का अर्थ एक दूसरे

के विरुद्ध या भ्रम उत्पन्न करने वाला नहीं होना चाहिये। भ्रमात्मक शब्दावली के कारण हर व्यक्ति अपनी सहूलियत के अनुसार अर्थ निकालना चाहेगा और विधि में अराजकता (Anarchy in law) उत्पन्न हो जायगी। भ्रमात्मक या अस्पष्ट होने में विधि वकीलों के हाथ का खिलौना बन जायगी। (४) विधि व्यावहारिक होना चाहिये, कल्पना और आदर्श पर आधारित नहीं। आदर्श की प्रेरणा में ऐसी विधियों का निर्माण नहीं होना चाहिये जो जनसाधारण के व्यावहारिक स्तर से बहुत ऊपर हो अथवा जिसमें नागरिकों से शक्ति में अधिक आशा की गई हो। (५) विधि संकलित या महितावद्ध होना चाहिये जिससे सवधित नियमों का ज्ञान सरलता से किया जा सके। इस दिशा में वेन्थम के प्रयास सराहनीय हैं क्योंकि उसने इङ्ग्लैंड, फ्रांस, भारत तथा अन्य देशों की विधि को स्वयं संहिता-बद्ध करना शुरू किया। (६) अंत में, किन्तु सबसे अधिक महत्वपूर्ण, प्रत्येक विधि के पीछे उचित शक्ति होना चाहिये। नियमों की सफलता के लिये यह आवश्यक है कि अवज्ञा दंडित की जाय। विधि निर्माता विधि के साथ-साथ दंड का भी विधान करें और प्रशासकीय अधिकारी हर अपराधी को उचित दंड देने के लिये तत्पर रहे, यह दोनों बातें समान रूप से आवश्यक हैं।

विधि के सुधारों में वेन्थम न्यायाधीशों की प्रवृत्ति और उनकी कमजोरियों का भी वर्णन करता है। वेन्थम का यह विश्वास था कि अनेक कारणों से न्यायाधीश अपने-आप को एक पृथक् वर्ग मानने लगे थे इसलिये वह इन्हें न्यायाधीश कंपनी (Judge and Co) कहता है। विधि प्रक्रिया (Legal Procedure) में भी वेन्थम ने अनेक सुधारों का प्रचार किया। इस समय इङ्ग्लैंड की अदालतों में मुकदमों कई दिनों तक चलते थे जिसके कारण धन का अपव्यय भी होता था और न्याय की प्राप्ति बहुत विलम्ब में होती थी। वेन्थम इस बात का समर्थन करना है कि निर्णय शीघ्र दिये जाने चाहिये अन्यथा आवेदक को पूर्ण न्याय नहीं मिल सकेगा। 'विलम्बित न्याय का अर्थ न्याय का निषेध है' (Justice delayed is justice denied)। यह सभव है कि जब साल दो साल में फैसले का निर्णय हो तब तक उस निर्णय से प्राप्त होनेवाला लाभ ही समाप्त हो जाय। इसके अतिरिक्त यह भी स्वाभाविक है कि अधिक समय व्यतीत हो जाने पर लोगों को मुकदमों के लक्ष्य अच्छी तरह याद न रहे।

न्यायाधीशों की स्वेच्छाचारिता पर नियंत्रण रखने के लिये वह जूरी व्यवस्था का समर्थन करता है। न्यायालय में एक से अधिक न्यायाधीश होने का भी वह विरोध करता था क्योंकि जब कोई न्यायाधीश मंडल से अलग अपना व्यक्तिगत या पृथक् या अल्पमत का निर्णय देता है तो इसका परिणाम विधि की प्रतिष्ठा के विरुद्ध होता है।

जनता में यह विश्वास फैलता है कि विधि अनिश्चित है। उसके पृथक् अर्थ लगाये जा सकते हैं और पूर्ण न्याय संभव नहीं है। प्रचारको को अनुचित प्रचार करने का अवसर मिलता है।

दंड विधान—विधि के साथ-साथ दंड व्यवस्था में भी बेन्थम ने अनेक सुधार दर्शाये। विधि और दंड व्यवस्था को एक दूसरे से अलग रखना संभव भी नहीं है। विधि पालन को निश्चय बनाने के लिये अवज्ञा करनेवाले को दंड देना चाहिये किन्तु यह याद रखना आवश्यक है कि दंड स्वयं एक बुराई है जिसका प्रयोग दूसरी बुराई को रोकने के लिये किया जाता है। दंड अपने-आप में साध्य नहीं है बल्कि एक साधन है जिसका उद्देश्य केवल अपराधी को दंडित करना या दुख पहुँचाना ही नहीं है बल्कि अपराधी भावनाओं पर रोक लगाना और अपराधी को विधि पालन की शिक्षा देना। जहाँ अपराधी को दंड देना अनिवार्य है वहाँ दूसरी ओर यह भी आवश्यक है कि दंड उचित मात्रा में दिया जाय। अनावश्यक रूप से कठोर दंड देना स्वयं एक अन्याय है।

दंड का उद्देश्य अपराधी से बदला लेना नहीं है, इस आधार पर आख के बदले आख ले लेने का सिद्धांत उचित नहीं कहा जा सकता। प्राचीन समाजों में दंड प्रतिशोधात्मक (Retributive) हुआ करता था किन्तु समाज की संगठित शक्ति के द्वारा प्रतिशोध न तो संभव है न उचित। अपराध को रोकने के लिये बहुत अधिक दंड देकर भय उत्पन्न करना भी उचित नहीं है क्योंकि ऐसा करने में अपराधी के प्रति न्याय नहीं होता। जाली सिक्के बनाने या भेडे चुराने के लिये मृत्यु दंड देना उचित नहीं कहा जा सकता। दंड का उद्देश्य अपराध रोकने के साथ-साथ अपराधी का सुधार करना भी होना चाहिये। बेन्थम का यह विश्वास था कि स्वभाव से हर व्यक्ति सामूहिक उपयोगिता प्राप्त करना चाहता है इसलिये अपराधी पथभ्रष्ट व्यक्ति है और उसे सही रास्ते पर लाने की आवश्यकता है। इसी आधार पर बेन्थम ने मृत्यु दंड को भी बहुत सीमित कर दिया। मृत्यु-दंड का विरोध इसलिये नहीं किया जाता कि राज्य को व्यक्ति का जीवन लेने का अधिकार नहीं है बल्कि इसलिये किया जाता है कि यह अधिकांश मामलों में न तो आवश्यक है न उचित। यह विचार करना आवश्यक है कि क्या सार्वजनिक हितों के लिये मृत्यु दंड के अलावा कोई-कोई दूसरा मार्ग नहीं रह जाता? जब अपराधी इतना पतित हो गया हो कि उसे सुधारने का कोई तरीका नहीं रह जाता तभी उसके जीवन का अंत किया जा सकता है।

दंड की मात्रा के सम्बन्ध में बेन्थम ने दो बातें निर्धारित कीं। अपराध और दंड के बीच अनुपात होना चाहिये। अपराध की गरिमा निश्चित करने के बाद दंड

निर्धारित करना चाहिये, साधारण अपराध के लिये बहुत कठोर दंड देना न्यायसंगत नहीं है। इसके अंतर्गत वेन्यम इस बात की ओर ध्यान आकर्षित करता है कि अपराध एक व्यक्ति के प्रति हुआ अथवा अनेक के प्रति। यदि वह कार्य समाज के बड़े वर्ग के लिये हानिकारक है तो उसे अधिक जघन्य माना जायगा। अपराधी ने व्यक्ति के किन हितों को आघात पहुँचाने की कोशिश की इस बात पर भी अपराध की गरिमा निर्धारित होती है। यदि उसने किसी के जीवन के मूल हितों को हानि पहुँचाने का प्रयत्न किया है तो अपराध अधिक माना जायगा। दूसरा विचार अपराध की परिस्थितियों का करना चाहिये। यदि अपराध किसी उत्तेजनावश किया गया या किसी परिस्थिति से बाध्य होकर किया गया तो उसकी गरिमा कम हो जाती है। जो अपराध जान-बूझ कर, योजना बनाकर किया जाता है उससे यह प्रमाणित हो जाता है कि अपराधी का इरादा ही अपराध करने का था और उसने भ्रमवश या परिस्थिति से बाध्य होकर वह कार्य नहीं किया। अपराधी का पिछला आचरण, उसके परिवार का इतिहास, सामाजिक वातावरण जिसमें वह पला है इन सब बातों से यह निश्चित किया जा सकता है कि अपराध की प्रवृत्ति उस व्यक्ति में कितनी गहरी है।

अपराध की भावना को कम करने के लिये दंड के प्रति भय उत्पन्न करना आवश्यक है। इसलिये दंड इस प्रकार से दिया जाय कि वह प्रदर्शित किया जा सके। संभाव्य अपराधियों पर इस प्रदर्शन का अनुकूल असर हो सकता है। सार्वजनिक स्थानों में सजा देना अधिक अच्छा कहा जा सकता है। देश निकाला या कालेपानी की सजा को वेन्यम अच्छा नहीं समझता क्योंकि इस प्रकार की सजा से भविष्य के अपराधियों में दंड के प्रति भय उत्पन्न होना आवश्यक नहीं है। इसी कारण वेन्यम अपराधी को क्षमादान का भी विरोध करता है।

इस समय इङ्ग्लैंड में जेलों की जो हालत थी उसमें भी वेन्यम ने अनेक सुधार बतलाये। कारागार प्रायः प्रकाशहीन, तंग गंदे और स्वास्थ्य के लिये हानिकारक हुआ करते थे। कैदियों के भोजन और स्वास्थ्य की उचित व्यवस्था नहीं होती थी और उनके प्रति अमानवीय व्यवहार किया जाता था। ऐसे वातावरण में अपराधी की प्रवृत्ति को सुधारना न तो संभव था न इसके लिये प्रयत्न ही किया जाता था जिसके कारण हर अपराधी कारागार से और बड़ा अपराधी बन कर निकलता था। सभी प्रकार के अपराधियों को (नाबालिकों को भी) एक साथ रखने से अपराध की भावना फैलती थी। वेन्यम यह चाहता था कि कैदियों को सुधारने का प्रयास किया जाना चाहिये ताकि वह कारागार से सदाचारी बन कर निकले घोर अपराधी बन कर नहीं। जेलों की बनावट में भी उसने संशोधन करना चाहा और नये प्रकार की इमारत का नक्शा

प्रस्तुत किया जिसे उसने पेनाप्टिकन (Panoptican) कहा। यह नक्शा उसके ज्येष्ठ भ्राता सेमुअल बेन्थम ने बनाया था। पेनाप्टिकन एक गोलाकार इमारत है जिसमें चारों ओर कैदियों के कमरे हैं जिनमें सफाई और प्रकाश का उचित प्रवन्ध है, तथा बीचोबीच जेल निरीक्षक का कमरा है। कमरे की खिड़कियों से निरीक्षक हर कैदी के कमरे पर उसके व्यवहारों पर नजर रख सकता है। इस प्रकार कैदियों में अनुशासन भी रखा जा सकता है और उनकी रुचि का भी पता लगाया जा सकता है। कैदियों की रुचि के अनुसार उन्हें कोई ऐसा कार्य सिखाना चाहिये जिससे वे बाहर आने के बाद स्वयं अपनी जीविका ईमानदारी से अर्जित कर सकें। अपराधियों को जब कठोर कारावास का दंड दिया जाता है तो उनके हृदय में श्रम के प्रति असम्मान की भावना उत्पन्न की जाती है। बेन्थम कहता है, “श्रम को इस प्रकार कठिन और असम्मानित करने से मुझे कोई लाभ नहीं दिखता” ... मनुष्य को श्रम के प्रति स्नेह विकसित करने की शिक्षा देना चाहिये।” कठिन परिश्रम के द्वारा कैदियों का जीवन कष्टमय बनाने की और जेल के जीवन के प्रति भय और घृणा उत्पन्न करने की भावना का वह विरोध करता है। यह निश्चित है कि एक मजदूर अपनी जीविका कमाने के लिये दिन भर में जो श्रम करता है उससे अधिक श्रम जेल की दीवारों के भीतर नहीं लिया जा सकता। इसलिये अधिक उचित यही होगा कि कैदियों को सुधारने का प्रयत्न किया जाय और उन्हें कोई उपयोगी व्यवसाय सिखाया जाय। अपराधियों का बौद्धिक सुधार करना सबसे अधिक आवश्यक है इसलिये उन्हें धार्मिक और नैतिक शिक्षा दी जानी चाहिये।

बेन्थम के समय में इन सुधारों को विशेष सफलता नहीं मिल सकी। पेनाप्टिकन प्रणाली इंग्लैंड की अपेक्षा रूस में अधिक अच्छी समझी गई। अपने विचारों को कार्यान्वित करने के लिये उसने स्वयं परिश्रम और व्यय किया। अपने पैसों से जमीन खरीद कर उसने आदर्श जेल का निर्माण करना चाहा किन्तु यह योजना असफल हो गई। यद्यपि संसद ने उसके व्यय की पूर्ति कर दी किन्तु उसके उत्साह को जो क्षति पहुँची उसकी पूर्ति सम्भव नहीं थी। उसकी मृत्यु के बाद न केवल ब्रिटेन में बल्कि सम्पूर्ण जगत के बड़े हिस्से में इसी आधार पर सुधार किये गये।

राजसत्ता और व्यक्तिवाद—बेन्थम ने जिस प्रकार के समाज और राज्य का वर्णन किया है वह अंततः व्यक्तिवाद का समर्थक है किन्तु उसका विधि सिद्धांत एकसत्तावाद का समर्थक है। यह बात स्पष्ट है कि विधायकों की शक्ति संपूर्ण अवश्य है किन्तु अनुत्तरदायी नहीं। स्वेच्छाचारी शासन पर सीमा लगाने के लिये बेन्थम ने कई सावधानियों का वर्णन किया। यही कारण है कि उसके विधि सिद्धांत से प्रभावित होने के कारण आस्टिन ने निरंकुश एकसत्तावाद का समर्थन किया तो नैतिक, राजनीतिक और

आर्थिक विचारों से प्रभावित होनेवाले मिल, रिकार्डों जैसे लेखको ने व्यक्तिवाद का स्वरूप निर्धारित किया। यद्यपि व्यक्तिवाद और यद्भाव्यम् (Laissez Faire) की नीति का निर्माण वेन्थम के बाद के उपयोगितावादियों ने किया किन्तु इसके निश्चित लक्षण वेन्थम के सिद्धांत में पाये जाते हैं। उपयोगिता स्वयं व्यक्तिवादी सिद्धांत है क्योंकि सुखों की अनुभूति व्यक्तिगत होती है। अधिक से अधिक संख्या में व्यक्ति के सुखों की प्राप्ति ही राज्य के अस्तित्व का आधार (Raison-d-etate) है। सामाजिक जीवन का आधार व्यक्तिगत सुख है यद्यपि इनकी प्राप्ति दूसरों को हानि पहुँचाकर नहीं की जा सकती। आर्थिक क्षेत्र में एडम स्मिथ के अहस्तक्षेप के सिद्धांत को स्वीकार करते हुए उसने आर्थिक लेन-देन और व्याज के संबंध में भी राज्य के हस्तक्षेप का विरोध किया। आर्थिक क्षेत्र में वह स्वतंत्र प्रतियोगिता का समर्थन करता है और एकाधिपत्य (Monopolies) का भी विरोध किया।

व्यक्ति में सार्वजनिक सुख प्राप्त करने की क्षमता स्वयं है इसलिये राज्य का हस्तक्षेप आवश्यक नहीं है। राज्य एक साधन मात्र है जिसका उद्देश्य समाज में संतुलन बनाये रखना है। राज्य व्यक्ति को उपयोगिता प्राप्ति की प्रेरणा नहीं दे सकता बल्कि केवल उन धारणाओं को सीमित कर सकता है जो दूसरों के लिये हानिकारक हैं। राजनीतिक शक्ति बाह्य रूप से स्वतंत्र है और विधि निर्माण की सर्वोच्च शक्ति है इसलिये उसे सप्रभु कहा जाता है किन्तु सप्रभु की शक्तियाँ व्यक्ति के अधिकारों से सीमित हैं। यद्यपि उसने शासनतंत्रों के विभिन्न स्वरूपों का तुलनात्मक वर्णन नहीं किया किन्तु निश्चित रूप में वह एकतंत्र का विरोधी और प्रजातंत्र का समर्थक था। राज्य का औचित्य शासन के स्वरूप से नहीं बल्कि उसकी उपयोगिता से निश्चित होता है फिर भी उसका यह विश्वास था कि गणतंत्रों की स्थापना से संपूर्ण विश्व का उत्थान किया जा सकता है।

राज्य को आवश्यक बुराई मानने का संकेत भी वेन्थम के सिद्धांत में पाया जाता है। “आनन्द प्राप्त करने की चिन्ता पूर्ण रूप से व्यक्ति पर छोड़ देना चाहिये, शासन का प्रधान कार्य उसे दुःख से सुरक्षित रखना है।” सामाजिक जीवन का तारतम्य बनाये रखने के लिये विधियों की आवश्यकता तो है किन्तु विधियों का बाहुल्य वह स्वीकार नहीं करता। सुधारक वेन्थम का उद्देश्य सामाजिक कुप्रथाओं को बदलना नहीं था बल्कि राजनीतिक संस्थाओं को सुधारना था इसलिये विधि का विश्लेषण करने के बाद भी वह विधि को नैतिक रूप से आवश्यक नहीं मानता। “शासन और औषधि के संबंध में एक बात समान है; इसका एकमात्र कार्य बुराइयों का च्यवन करना है। प्रत्येक कानून एक बुराई है, क्योंकि प्रत्येक कानून स्वतंत्रता का निषेध है; इस प्रकार शासन में, पुनः कहता हूँ, केवल बुराइयों के बीच च्यवन कर सकता है।” आदर्शवादियों की तरह वह राज्य को

नैतिक विकास में सहायक नहीं मानता। इस आधार पर विधायक को दो बातों का ध्यान रखना चाहिये; विधि के द्वारा वास्तव में किसी बुराई को रोकने का प्रयास किया जा रहा है और वह बुराई उस प्रतिबन्ध से अधिक बुरी है। यह भी आवश्यक है कि शासन अधिकार प्रदान करने में उदार हो और स्वतन्त्रता सीमित करने की कोशिश कम से कम करे। स्वतन्त्रता के सीमांकन से सुख की अपेक्षा दुःखों की मात्रा ही बढ़ती है।

उसने संपत्ति के अधिकार का भी समर्थन किया किन्तु लॉक की तरह वह संपत्ति के अधिकार को पूर्वराजनीतिक नहीं मानता। संपत्ति का अधिकार राज्य में ही निर्मित होता है किन्तु इस अधिकार को सीमित करने की कोशिश राज्य को नहीं करनी चाहिये। बेन्थम इस आरोप का भी विरोध करता है कि समाज में आर्थिक असमानताएँ और दरिद्रता संपत्ति के अधिकार की परिणाम हैं। वह कहता है कि राज्य संपत्ति का निर्माण करता है, दरिद्रता का नहीं। दरिद्रता या संपत्तिहीनता प्राकृतिक है राज्य व्यक्ति को धनी बनाने का प्रयत्न करता है और जिनके पास संपत्ति नहीं है वे लोग भी प्राकृतिक अवस्था की तुलना में अधिक धनी हैं क्योंकि सकट और वृद्धावस्था में उसे उचित सहायता मिलने का निश्चय रहता है। यह तर्क बेन्थम के उद्देश्य के अनुकूल भले रहा हो आने वाले वर्षों में इसकी उपयोगिता सिद्ध नहीं हो सकी और राज्य को किसी न किसी रूप में संपत्ति पर नियंत्रण लगाना आवश्यक हो गया। वास्तविकता तो यह है कि यदुभाव्यम् नीति को ही त्याग दिया गया और आज के प्रजातन्त्रों में राज्य हस्तक्षेप को स्वाधीनता का सीमांकन नहीं माना जाता।

अनेक सैद्धांतिक कमजोरियों के बावजूद भी बेन्थम का महत्व राजनीतिक दर्शन के विकास में बहुत अधिक है क्योंकि मेक्सी के शब्दों में उसका सिद्धांत “एक तीव्र शुद्धीकरण की तरह उन्नीसवीं शताब्दी के राजनीतिक दर्शन में बहता गया और वैज्ञानिक चिन्तन के अनेक अवरोधों को हटा ले गया।” इसमें कोई सन्देह नहीं कि बेन्थम ने राजनीतिक चिन्तन को एक नई धारा प्रदान की। उसका दार्शनिक अनुदाय भले ही अधिक महत्वपूर्ण न रह गया हो किन्तु उसने राजनीति स्वमान्य सत्य, रहस्यवादी विचार और काल्पनिक सिद्धान्तों का खंडन किया, व्यक्ति और राज्य के सम्बन्धों को प्राचीन घटनाओं और प्रथाओं पर निर्धारित करने का विरोध किया और वर्तमान का वर्तमान में और वर्तमान से अध्ययन करने की ओर ध्यान आकर्षित किया। उनका मनोवैज्ञानिक विश्लेषण त्रुटिपूर्ण भले ही हो किन्तु सामाजिक समस्याओं का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करने की आवश्यकता तो दर्शाता ही है।

अध्याय १८

जॉन स्टुअर्ट मिल

(१८०६ - १८७३)

(John Stuart Mill : 1806-1873)

वेन्थम के समय तक उदारवादी राजनीतिक विचारों का इतना स्पष्टीकरण नहीं हो सका जितना विधिशास्त्र का हुआ। वेन्थम ने स्वयं वैधानिक मुद्दों को अधिक महत्व दिया और इसी के कारण उसका समकालीन प्रभाव हुआ। एडम स्मिथ और रिकार्डों की रचनाओं में आर्थिक सिद्धांतों का विकास हुआ और व्यापार की स्वतंत्रता तथा स्वतंत्र प्रतियोगिता का प्रचार हुआ किन्तु व्यक्ति स्वतंत्रता का राजनीतिक सिद्धांत के रूप में पूर्णरूपेण स्पष्टीकरण नहीं हो सका। जॉन स्टुअर्ट मिल स्वयं यह विश्वास करता है कि वेन्थम और उसके समकालीन लेखक उदारवादी केवल इसलिये कहे जाते थे कि वे शासन के प्रति, व्यक्ति के हितों के आधार पर, मुद्धारवादी दृष्टिकोण रखते थे। इस वर्ग के लेखकों ने व्यक्ति-स्वातंत्र्य का महत्व नहीं समझा जबकि जॉन स्टुअर्ट मिल और उसके बाद के उदारवाद में व्यक्ति स्वतंत्रता ही सर्वाधिक महत्वपूर्ण सिद्धांत बन गया। जेम्स मिल ने इंग्लैंड के शासन में कुलीन वर्ग के प्रभाव का तीव्र विरोध १८२४ में ही किया था। वेन्थम द्वारा संस्थापित समाचार पत्र 'वेस्टमिन्सटर रिव्यू' (Westminster Review) में प्रकाशित एक लेख में जेम्स मिल ने यह दर्शाया कि इंग्लैंड की कामन्स सभा में करीब तीन सौ प्रमुख परिवारों का ही प्रतिनिधित्व होता है। प्रतिनिधित्व के विस्तार के लिये निर्वाचन के अधिकार को अधिक व्यापक बनाने का प्रचार इन लेखकों ने किया ताकि विधान मंडल वर्ग विशेष का नहीं बल्कि संपूर्ण समाज के हितों की पूर्ति के लिये कार्य करने लगे। इस वर्ग के लेखकों ने व्यक्ति के अधिकारों को रहस्यवादी बंधनों से निकालकर व्यावहारिक आधार पर स्थापित करने का प्रयत्न किया। व्यक्ति के अधिकार न तो सामाजिक समझौते जैसी किसी कल्पना पर आधारित है, न विवेक जैसी किसी अनिश्चितशक्ति पर और न शक्ति पृथक्करण पर बल्कि वे उसकी संतुष्टि और शासन की उपयोगितावादी प्रकृति पर आधारित हैं।

जेम्स मिल के पुत्र जॉन स्टुअर्ट मिल ने व्यक्ति स्वतंत्रता का सैद्धांतिक विश्लेषण किया जिसके कारण उसे प्रथम व्यक्तिवादी दार्शनिक माना जाता है। वैसे व्यक्तिवाद एक प्राचीन सिद्धांत है जिसका वर्णन यूनानी ग्रन्थकारों ने भी किया है। प्लेटो विशेष रूप से अपने समय में प्रचलित व्यक्तिवादी धारणाओं का विरोध करता है और आदर्श राज्य में इन्हें समाप्त करने की कोशिश करता है। आधुनिक युग में लॉक, रूसो, बेन्थम इत्यादि लेखकों ने व्यक्तिवाद का समर्थन किसी न किसी रूप में किया, किन्तु यह स्पष्ट और वैज्ञानिक चित्रण नहीं था। जॉन स्टुअर्ट मिल ने ही व्यक्तिवाद को सैद्धांतिक रूप दिया। बेन्थम, रिकार्डो, एडम स्मिथ और अपने पिता जेम्स मिल से प्रेरणा ग्रहण करके मिल ने व्यक्ति स्वतंत्रता का स्पष्ट प्रतिपादन किया। अपने पिता के विचारों का मूल्यांकन में जॉन स्टुअर्ट मिल लिखता है कि उनका विश्वास था कि “यदि संपूर्ण जनसंख्या को पढ़ना सिखा दिया गया तो सब कुछ प्राप्त कर लिया जायगा, यदि शब्द और लेखन द्वारा हर प्रकार के विचार उनको सवोधित किये जा सकें यह स्वाभाविक था कि जॉन मिल के लिये यह विचारों की स्वतंत्रता सैद्धांतिक आधार बन जाये। जॉन ने इसी का प्रचार किया और आनेवाले वर्षों में विचारों की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता ही व्यक्तिवाद, उपवाद और प्रजातन्त्रवाद का आधार बन गई।

औद्योगीकरण इङ्ग्लैंड के इतिहास में सबसे महत्वपूर्ण आकस्मिक घटना है। यूरोप के अन्य देशों की अपेक्षा इङ्ग्लैंड में औद्योगीकरण अधिक तीव्रता से आया। न औद्योगिक और व्यापारिक हितों के लिये आर्थिक और राजनीतिक स्वतंत्रता बहुत आवश्यक थी। बड़े उद्योगों के निर्माण में विशाल नगरों की सख्या, जीवन की सुविधाये, शिक्षा और जनजाग्रति का विकास हो रहा था। दार्शनिक उपवाद और बेन्थम के विचारों को लोकप्रियता मिली और औद्योगिक वर्ग ने अधिक स्वतंत्रता की इच्छा व्यक्त की। ऐसे वातावरण में जॉन स्टुअर्ट मिल के द्वारा व्यक्तिवाद का प्रतिपादन एक स्वाभाविक और सामयिक निष्कर्ष कहा जा सकता है। बेन्थम के राजनीतिक विचार पर्याप्त नहीं थे। उसके नैतिक सिद्धांत में कुछ कमी रह गई थी जिसके कारण उपयोगितावाद की तीव्र आलोचना की जा रही थी। मिल ने कमजोरियों को निकालकर उपयोगितावाद को शुद्ध करने का प्रयत्न भी किया और राजनीतिक सिद्धांत को भी अधिक स्पष्ट करने का प्रयास किया। इस कार्य में मिल को अपने विशाल ज्ञान भंडार की सहायता मिली। उसने राजनीति और दर्शन के अलावा तर्कशास्त्र, मनोविज्ञान, रसायन, वनस्पतिशास्त्र, साहित्य इत्यादि विषयों का गहन अध्ययन किया था।

१८०६ में जॉन मिल का जन्म हुआ और आरम्भ से ही वह दार्शनिक वातावरण में पला और उसका शिक्षण भी सामान्य बालकों से कहीं ऊँचा और कठिन हुआ।

उसका शिष्य अपने पिता के संरक्षण में ही हुआ जो स्वयं बौद्धिकता का समर्थक और मेधावी अध्ययनकर्त्ता था। ३ वर्ष की आयु में जॉन मिल ने ग्रीक भाषा का अध्ययन शुरू कर दिया और आठ वर्ष की आयु तक पहुँचते उसने यूनान के ग्रन्थकारों का अध्ययन शुरू कर दिया और अंग्रेजी भाषा में भी ह्यूम जैसे दार्शनिक की रचनाएँ पढ़ने लगा। लेटिन, बीजगणित और रेखागणित का अध्ययन भी उसने शुरू कर दिया और बारह वर्ष की आयु में अरस्तू का तर्कशास्त्र पर महान् ग्रन्थ (Logic) ग्रीक भाषा में पढ़ना आरम्भ किया। यह बौद्धिक विकास यदि पिता के उद्देश्य का द्योतक है तो पुत्र की आश्चर्यजनक प्रतिभा का प्रमाण भी है। जॉन मिल को यदि जन्मजात दार्शनिक कहा जाय तो भी अनुचित नहीं होगा। इसी बीच जॉन मिल को अपने पिता और वेन्थम के सैद्धांतिक विचार विमर्श व मवादों का भी प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ। जेम्स मिल १८१४ से ६८१७ तक अपने परिवार के साथ वेन्थम के पास रहा और दोनों में सैद्धांतिक बातचीत प्रायः होती रहती थी। १८२० में जॉन मिल को फ्रांस भेज दिया गया और वहाँ भी वह जेरीमी वेन्थम के बड़े भाई सेमुअल वेन्थम के निर्देशन में फ्रेंच भाषा के अतिरिक्त गणित, रसायन और वनस्पति शास्त्र का अध्ययन करता रहा। इङ्ग्लैंड वापिस आकर उसने विधि मनोविज्ञान और नीतिशास्त्र का अध्ययन किया। वेन्थम के नैतिक और राजनीतिक सिद्धांतों का अध्ययन उसे फ्रेंच माध्यम से कराया गया। मिल स्वीकार करता है “इस पुस्तक का अध्ययन मेरे जीवन की महान् घटनाओं में से एक है। इससे मेरे मानसिक विकास के इतिहास में एक निश्चित मोड़ आया था।” १७ वर्ष की आयु में जॉन मिल ने ईस्ट इण्डिया कंपनी में नौकरी कर ली। इतने प्रतिभाशाली और मेधावी विद्यार्थी का यह नौकरी करना भी उतना ही आश्चर्यजनक है जितना ३ वर्ष की आयु में ग्रीक भाषा का अध्ययन शुरू करना। फिर भी मिल कम्पनी के अन्तिम वर्षों तक नौकरी करता रहा और उसने अपने कार्यालय के सर्वोच्च पद तक तरक्की पाई। १८४८ में जब कम्पनी का शासन समाप्त किया जा रहा था और इन अवसर पर संसद को याचिका (Petition to Parliament) प्रस्तुत की गई जिसे जॉन मिल ने ही बनाया था और आज भी इसे एक विद्वतापूर्ण लेख माना जाता है। आरम्भिक वर्षों में मिल कई सस्थाओं का सदस्य रहा जिनका उद्देश्य बौद्धिक और वाक् शक्ति का विकास करना था। नौकरी करते हुए उसने ‘वेस्ट मिनिस्टर रिव्यू’ और बाद में ‘लन्दन रिव्यू’ में लेख लिखता रहा।

इस मानसिक भार के कारण १८२६ में जॉन मिल बहुत अस्वस्थ हो गया और इस कारण उसके जीवन के रवैये में कुछ परिवर्तन भी हुआ। स्वस्थ होने के बाद उसकी बौद्धिक क्षमताएँ पुनः व्यक्त होने लगी। १८३४ से १८६० तक वह ‘लन्दन

रिव्यू' के संपादक के रूप में कार्य करता रहा और दार्शनिक उग्रवाद के प्रचार में सहायक हुआ। १८४३ में उसकी मे उसकी प्रथम पुस्तक 'सिस्टम ऑफ लॉजिक' (System of Logic) प्रकाशित हुई जो नये दृष्टिकोण की परिचायक है। १८४८ में 'प्रिंसिपल्स ऑफ पोलिटिकल इकॉनमी' (Principles of Political Economy) प्रकाशित हुई। राजनीतिक पर मौलिक ग्रन्थ 'लिवर्टी' (Liberty) का प्रकाशन १८५९ में हुआ यद्यपि १८५४ में ही इसका मुद्रण एक लेखमाला के रूप में हो चुका था। १८६० में 'रिप्रेजेंटेटिव गवर्नमेंट' (Representative Government) और १८६३ में 'यूटिलिटेरियनिज्म' (Utilitarianism) का प्रकाशन हुआ। अंतिम तीन ग्रन्थ मिल के दार्शनिक दृष्टिकोण के परिचायक हैं और राजनीतिक मिद्धात के भंडार हैं। मुधारवादी दृष्टिकोण से मिल वेन्थम से भी आगे था और उसने महिलाओं के उत्थान से लिये भी प्रयत्न किया। इस उद्देश्य से रचित पुस्तक 'सब्जेक्शन ऑफ वीमिन' (Subjection of Women) १८६९ में प्रकाशित हुई। यह संभव है कि महिलाओं के उत्थान की प्रेरणा मिल को अपनी पत्नी से मिली जो स्वयं एक प्रतिभासम्पन्न महिला थी। 'लिवर्टी' के विचारों के संवध में मिल ने यह ऋण स्वीकार भी किया है। १८७३ में मिल की मृत्यु हो गई और यह उल्लेखनीय है कि उसकी मृत्यु फ्रांस में अगिग्नॉन (Agignon) में हुई जहाँ करीब १५ वर्ष पहले उसकी पत्नी का भी स्वर्गवास हुआ था।

जॉन मिल केवल लेखक और दार्शनिक ही नहीं था, उसने व्यावहारिक राजनीति में भी सक्रिय हिस्सा लिया। १८६६ में १८६८ तक वह मसद का सदस्य भी रहा। इस लघु काल में ही उसने अपने व्यक्तित्व का प्रभाव जमा लिया यद्यपि वह ससद में कम बोलता था किन्तु अपने विद्वत्तापूर्ण वक्तव्यों से उसने सभी को प्रभावित कर दिया था। समकालीन प्रधान मंत्री ग्लेडस्टन के अनुसार "जब जॉन मिल बोलना था (ससद में) मैं हमेशा यह अनुभव करता था कि मैं किसी सत पुरुष का मुन रहा हूँ।" मसद में रहते हुए भी उसने श्रमिक व्यवस्था, स्त्री-मताधिकार और आयरलेड में भूमि सुधार का प्रचार किया। विचारों की शक्तिव्यक्ति में मिल पूर्ण स्वतंत्रता में विश्वास रखता था और राजनीतिक दल के वधनों को मानने के लिये भी तैयार नहीं था। यही कारण है कि उसके अनेक विचार उसके सहयोगियों को रुचिकर नहीं लगे और उसका ससदीय जीवन इतना सचिप्त रहा। मिल के कुछ पत्रों का सकलन व आत्मकथा का प्रकाशन उसकी मृत्यु के बाद भी हुआ है।

उपयोगितावाद का संशोधन—जॉन स्टुअर्ट मिल का उपयोगितावादी और उग्र सुधारवादी बनना एक पूर्वनिश्चित निष्कर्ष था। उसने वेन्थम के सिद्धांत में आवश्यक

संशोधन करना चाहे। उदारवाद की आलोचना अनेक क्षेत्रों से विभिन्न आधारों पर की जाने लगी थी जिनमें मूल आरोप गुणात्मक अंतर और सामूहिक सुख की कमी के कारण लगाये जा रहे थे। जॉन स्टुअर्ट मिल के सामने इस सिद्धांत को त्यागने की कोई संभावना नहीं थी, विरासत में मिला हुआ यह सिद्धांत उसे पैतृक संपत्ति की तरह प्रिय था। अपनी दार्शनिक स्थिति का स्पष्टीकरण करते हुए मिल लिखता है, “प्रत्येक नैतिक समस्या का अंतिम रूप उपयोगितावाद की ही कसौटी पर आका जा सकता है। किन्तु उपयोगितावाद का प्रयोग व्यापक अर्थ में लेना होगा और उसे मनुष्य की शाश्वत शक्तियों में निहित प्रगति की कामना के साथ सबद्ध करना होगा।” वेन्थम के उपयोगितावादी आधारों को वह स्वीकार करता है। मनुष्य का प्रत्येक कार्य उसकी उपयोगिता पर निर्धारित है और उसका नैतिक औचित्य भी इसी आधार पर निश्चित होता है। आनन्द का अर्थ इस कार्य से है जो सुख प्रदान करता है या दुखों की मात्रा में कमी करता है। हर कार्य या तो कोई सुख प्राप्त करने के लिये किया जाता है या किसी सुख की रक्षा करने के लिये या किसी दुख से बचने के लिये। “सुख और दुखों से रक्षा ही उद्देश्य के रूप में वाछनीय है; और सभी वाछनीय वस्तुएँ (जो उपयोगितावाद में भी उतनी ही असंख्य हैं जितनी अन्य किसी सिद्धांत में) निहित सुखों के लिये अथवा सुखों की वृद्धि और दुखों के रोक के लिये वाछनीय हैं।” मानव कार्यों का इसके अतिरिक्त और कोई ध्येय नहीं हो सकता। अपने पूर्ववर्ती उपयोगितावादियों की तरह वह सुखों में गुणात्मक भेद को अस्वीकार नहीं करता। वेन्थम के सिद्धांत में एक यही कमी उभरे दिखती है इसलिये वह सुखों में गुणात्मक भेद दर्शाते हुए लिखता है “जब कि हम अन्य वस्तुओं के मूल्यांकन में संख्या के साथ-साथ गुणों का विचार करते हैं, सुखों का मूल्यांकन केवल संख्या के आधार पर करना मूर्खता होगी।” सुखवादी गणित में मिल गुणात्मक तत्व को भी शामिल कर लेता है। वह स्वयं घोर बुद्धिवादी था जिसका अधिकांश समय अध्ययन और लेखन में ही व्यतीत होता था इसलिये वह इसे मानने के लिये तैयार नहीं था कि तीन वर्ष की आयु से उसने साधारण बालकों की तरह खेल-कूद और मनोरंजन को त्याग कर गहन अध्ययन में अपना समय लगाया वह कोई विशेष स्थान नहीं रखता। यदि पुश्पिन और कविता में समान सुख निहित है तो मिल का वचन का प्रणिष्ठा व्यर्थ हो जाता है और उसके बौद्धिक विकास में कोई विशेषता नहीं रह जाती। इस कारण उसने सुखों में गुणात्मक भेद करना आवश्यक समझा। इस कमजोरी का दूसरा निष्कर्ष यह निकलता है कि उपयोगिता के दृष्टिकोण से सभी मनुष्य समान हैं। यह निष्कर्ष भी मिल की विशेष योग्यताओं के प्रतिकूल था इसलिये उसने यह सिद्ध करने की कोशिश की कि असंतुष्ट होते हुए भी सुकरात संतुष्ट मूर्ख से अच्छा है उसी तरह जिस प्रकार सभी असंतोषों के

होते हुए मनुष्य सुअर से श्रेष्ठ है। संतुष्टि के दृष्टिकोण से भी शारीरिक और भौतिक सुखों की अपेक्षा बौद्धिक सुख अधिक श्रेष्ठ है। बेन्थम के विचारों में यह संशोधन करके मिल ने उपयोगितावाद की सरलता और निरपेक्षता का अंत कर दिया। जहां तक केवल संख्यात्मक तत्वों का विचार किया जाना था बेन्थम का सुखवादी गणित सरल था किन्तु गुणात्मक अंतर के प्रवेश से अंकों के योग की सभावना ही समाप्त हो जाती है। गुणात्मक तत्व के प्रवेश करने से उपयोगितावाद भी उन्हीं सिद्धांतों की तरह भावात्मक और रहस्यवादी हो जाता है जिनका बेन्थम ने विरोध किया था।

दूसरा संशोधन मिल ने उपयोगितावाद को सामाजिक स्वरूप देने के लिये किया। बेन्थम के लिये सुख और दुख का मापदंड व्यक्ति था जिसके परिणाम स्वरूप बेन्थम का सिद्धांत अहंवादी (Egoistic) हो गया था। मिल यह दर्शाता है कि हर व्यक्ति अपना नहीं बल्कि संपूर्ण समूह का सुख प्राप्त करना चाहता है। सर्वाधिक लोगों का सुख व्यक्तिगत सुखों का योग नहीं है बल्कि स्वयं एक वास्तविकता है। समाज से अलग होकर व्यक्ति अपने सुखों की प्राप्ति नहीं कर सकता। अपने सुख की खोज हमें समाज में और सार्वजनिक सुखों में ही करनी होगी। मनुष्य अपना सुख प्रत्यक्ष रूप से प्राप्त नहीं कर सकता बल्कि केवल अप्रत्यक्ष रूप से कर सकता है। जो व्यक्ति अपने सुख को लक्ष्य मानकर चलता है उसे असफलता ही मिलेगी। सुख की प्राप्ति बूमरेग (Boomerang) की तरह है (एक ऐसी तश्तरी जिसे हवा में फेंकने पर वह वृत्ताकार रूप में घूमकर फेंकने वाले के पास आ जाती है)। इस प्रकार मिल ने उपयोगितावाद को अहंवाद के सकुचित घेरे से निकालकर उसे परहितवादी (Altruistic) सिद्धांत बना दिया। व्यक्ति स्वातंत्र्य का समर्थन करने के लिये मनुष्य को परहितवादी मानना आवश्यक था।

इस संशोधन के द्वारा मिल ने उपयोगितावाद का नैतिक औचित्य सिद्ध करना चाहा। उपयोगितावाद केवल एक भौतिक और स्वार्थवादी सिद्धांत नहीं है। अपने इस उद्देश्य को और भी स्पष्ट करने के लिये मिन धार्मिक सदेशों का भी सहारा लेता है। ईसाई धर्म के मूल सिद्धांतों में भी उसे उपयोगितावाद का ही समर्थन दिखाई देता है। “दूसरों के प्रति ऐसा व्यवहार करो जो तुम अपने प्रति चाहते हो और अपने पड़ोसी से उतना ही स्नेह करो जितना स्वयं से, उपयोगितावादी नैतिकता की आदर्श पूर्णता है।” मिल के अनुसार इस सदेश के दो निष्कर्ष निकलते हैं। प्रथम, विधि और सामाजिक व्यवस्था के द्वारा व्यक्तिगत और सामूहिक हितों में अधिक से अधिक समानता लाने की कोशिश करनी चाहिये। दूसरे, शिष्टा और विचारों के माध्यम से हर व्यक्ति को सामाजिक हितों के प्रति इस प्रकार जाग्रत करना कि वह अपने सुख की प्राप्ति सामाजिक सुख के माध्यम से ही करे।

विचारो की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का समर्थन इसी आधार पर किया गया । कोई व्यक्ति या समूह इस बात का दावा नहीं कर सकता कि सत्य की अभिव्यक्ति केवल उसके द्वारा ही होती है अन्य किसी व्यक्ति के द्वारा नहीं । इसलिये हर व्यक्तिको अपने विचार प्रस्तुत करने का अवसर दिया जाना चाहिये और उन विचारो के प्रति सहिष्णुता रखनी चाहिये । मिल यह मानने के लिये भी तैयार नहीं है कि बहुमत का प्रत्येक निर्णय अनिवार्य रूप से उचित होगा । उसके पूर्वज इस संभावना का ध्यान नहीं कर सके कि कभी बहुमत के द्वारा भी अत्याचार हो सकता है । उनका यह विश्वास था कि हर प्रकार के अत्याचार को रोकने के लिये बहुमत का प्रतिनिधात्मक शासन ही पर्याप्त है । मिल कहता है कि सिद्धांतो और व्यक्तियों के अवगुण उनकी सफलता के वाद स्पष्ट होते हैं इसलिये प्रतिनिधात्मक प्रजातंत्र के दोष पिछली पीढ़ी को उतने स्पष्ट नहीं थे जैने मिल के सामने थे । 'लिवर्टी' में डम मंदर्भ में वह लिखता है, 'स्व-शासन' और 'जनता को अपने ऊपर सत्ता' ऐसे वाक्यांश सही पक्ष को व्यक्त नहीं करते । जनता जो सत्ता का प्रयोग करती है हमेशा वही जनता नहीं होती जिम पर यह सत्ता लागू की जाती है ; " मिल का तात्पर्य यह है कि प्रतिनिधियों के द्वारा प्रजा पर या बहुमत के द्वारा अल्पमत पर उनकी इच्छा के विरुद्ध शासन न्यायसंगत नहीं है । स्व-शासन के सम्बन्ध में वह लिखता है, "स्व-शासन हर व्यक्ति के द्वारा अपने ऊपर शासन नहीं है बल्कि हर व्यक्ति पर अन्य सब के द्वारा ।" इस कथन में वह यही दर्शाना चाहता है कि प्रजातंत्र का सबसे बड़ा अवगुण बहुमत की स्वेच्छाचरिता है, "और इसके विरुद्ध भी उतनी ही सतर्कता की आवश्यकता है जितनी सत्ता के किसी भी दुरुपयोग के विरुद्ध ।" मिल यह दर्शाने का प्रयत्न करता है कि जब समाज व्यक्ति पर अत्याचार करना चाहता है तो उसे राजनीतिक न्यायो की सहायता लेने की आवश्यकता नहीं रह जाती । सामाजिक अत्याचार सबसे अधिक हानिकारक होते हैं क्योंकि इनसे बचने के लहुत कम उपाय व्यक्ति के पास होते हैं । इस कारण से मिल केवल उदार शासन से संतुष्ट नहीं है बल्कि उदार समाज का भी निर्माण चाहता है, एक ऐसा समाज जिसमें हर व्यक्ति के विचारो की स्वतंत्रता स्वीकार की जाती है और किसी को अपने विचार बदलने के लिये बाध्य नहीं किया जा सकता ।

विचारो की स्वतंत्रता का समर्थन अच्छे शासन की प्राप्ति के लिये नहीं किया गया बल्कि मिल का यह विश्वास है कि यह स्वतंत्रता राजनीति से अलग अपने आप में भी मूल्यवान है । मिल का यह विश्वास था कि अच्छे चरित्र के निर्माण के लिये भी स्वतंत्रता आवश्यक है और सामाजिक जीवन के लिये भी लाभप्रद है । समाज के उचित विकास के लिये विचारो का विवाद आवश्यक है क्योंकि यह संभव है कि विरोधी विचार

ही सत्य हो या उसमें सत्य का कुछ अंश हो; ऐसी स्थिति में यदि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता नहीं रही तो समाज को इस सत्य से वंचित रहना होगा। यदि यह मान लिया जाय कि विरोधी विचार असत्य है तो भी विवाद अपने-आप में भी लाभदायक है क्योंकि विवाद के द्वारा सत्य का खंडन तो हो नहीं सकता बल्कि वह और भी स्पष्ट रूप में स्थापित हो जायगा तथा असत्य और भ्रमात्मक विचारों का खंडन हो जायगा। इन तर्कों के अतिरिक्त मिल का यह विश्वास था कि सामान्य विवादों के द्वारा जाति का चरित्र ऊँचा उठता है। इन सब कारणों से यह आवश्यक है कि समाज में विचारों के प्रति उदार सहिष्णुता दर्शाई जाय। जार्ज सेवाइन ने प्रारंभिक उदारवादियों और मिल के दृष्टिकोण का अंतर बहुत ही सुन्दर रूप में प्रस्तुत किया है। “मिल ने जिसे पहिचाना और जिसे पुराना उदारवाद कभी नहीं देख सका था, यह सत्य था कि उदार शासन के पीछे उदार समाज होना चाहिये।”

विचारों की स्वतंत्रता के तीन अर्थ हो जाते हैं - विश्वास की स्वतंत्रता, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता और कार्य करने की स्वतंत्रता। तीनों अधिकार एक ही वस्तु के विभिन्न रूप कहे जा सकते हैं। विचार स्वातंत्र्य का कोई अर्थ नहीं यदि हम उसे दूसरों के सामने प्रस्तुत न कर सकें और कार्यरूप में परिणित न कर सकें। किन्तु जब विचारों को कार्य रूप में परिणित करने का सवाल आता है तो कुछ सतर्कता आवश्यक हो जाती है और व्यक्ति के कार्य सीमित करना होते हैं। व्यक्ति के कार्य दो प्रकार के होते हैं; वह जो केवल कर्त्ता से ही संबंध रखते हैं और वह जिनका परिणाम अन्य व्यक्तियों के जीवन को भी प्रभावित करता है। दूसरे वर्ग के कार्यों के संबंध में अधिक सतर्कता की आवश्यकता है क्योंकि किसी व्यक्ति को इस बात की स्वतंत्रता नहीं दी जा सकती कि वह दूसरों को नुकसान पहुँचा सके। अन्य लोगों के जीवन या हितों की सुरक्षा के लिये स्वतंत्रता को सीमित किया जा सकता है। मिल लिखता है, “मानव जाति को अपने किसी अंश की स्वतंत्रता में हस्तक्षेप करने का अधिकार प्राप्त करने का एक ही उद्देश्य हो सकता है—आत्मरक्षा।” यदि समाज किसी भी अकेले व्यक्ति के विचार का दमन नहीं कर सकता तो समाज के किसी भी छोटे से छोटे व्यक्ति को नुकसान से बचाने के लिये स्वतंत्रता पर बंधन भी लगाये जा सकते हैं। यह व्याख्या मिल को यद्भाव्यम् नीति की ओर ले जाती है। सामान्य रूप से राज्य को व्यक्ति के किसी कार्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। व्यक्ति के लाभ, विकास या सुख के लिये उसके कार्यों में राज्य का हस्तक्षेप उचित नहीं। “किसी के आचरण का एकमात्र हिस्सा जिसके लिये वह समाज के प्रति उत्तरदायी है, वह है जो दूसरों से संबंध रखता है। जो हिस्सा स्वयं से संबंध रखता है उसमें उसकी स्वतंत्रता का अधिकार पूर्ण है।” इस स्वतंत्रता को और भी पूर्ण बनाने

के लिये मिल ने अपराधों को रोकने का अधिकार भी सीमित करना चाहा। वह इसे स्वीकार करता है कि हर राज्य को अपराध रोकने का भी अधिकार उसी प्रकार होता है जैसे अपराधों को दंड देने का। मिल को इस बात का भय था कि इस अधिकार का दुरुपयोग सबसे अधिक किया जा सकता है। यह बात स्मरणीय है कि राज्य की निवारक शक्तियाँ केवल कार्यों से सम्बन्ध रखती हैं विचारों से नहीं। मिल का यह विश्वास था कि घातक विचार समाज से अपने-आप निकल जायेंगे। जैसे बाजार में खोटा सिक्का नहीं चल सकता उसी प्रकार समाज में खोटी विचारधारा नहीं चल सकती।

मिल के व्यक्तिवाद के तीन निष्कर्ष निकलते हैं। प्रथम, राज्य के कार्य क्षेत्र वृद्धि सामान्य रूप के स्वतंत्रता के लिये हानिकारक है। राज्य का प्रत्येक नया अधिकार व्यक्ति स्वतंत्रता का सीमांकन है। यह सीमांकन वहीं उचित कहा जा सकता है जहाँ अनिवार्य है। इस प्रकार मिल भी राज्य को आवश्यक बुराई मान लेता है। राज्य स्वतंत्रता का सीमांकन है, सीमांकन स्वयं एक बुराई है किन्तु अन्य सदस्यों की रक्षा के लिये आवश्यक हो सकता है। राज्य का कार्यक्षेत्र भी इसी व्याख्या से सीमित हो जाता है; वह मूलतः रक्षात्मक ही है। द्वितीय निष्कर्ष यह निकलता है कि मानव जीवन के व्यक्तिगत और सामाजिक क्षेत्रों में अंतर है। राज्य को व्यक्तिगत क्षेत्र में हस्तक्षेप करने का कोई अधिकार नहीं है और सामाजिक क्षेत्र में राज्य के अधिकार सीमित हैं। मिल इस बात को भूल जाता है कि व्यक्तिगत और सामाजिक क्षेत्रों का विभाजन कभी पूर्णरूप से स्पष्ट नहीं हो सकता। व्यक्ति और समाज का सम्बन्ध अन्योन्याश्रित है, इन्हें एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता और व्यक्ति के सभी कार्यों का प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रभाव समाज के अन्य सदस्यों पर हो सकता है। तीसरा निष्कर्ष यह है कि जीवन में सबसे मूल्यवान् वस्तु स्वतन्त्र चयन (Spontaneous Choice) है। हर व्यक्ति को अपने नैतिक विकास का मार्ग चुनने का अधिकार होना चाहिये। किसी बाह्य शक्ति के निर्देशन में कार्य करने से स्वतन्त्र चयन का ह्रास होता है। हर निष्कर्ष मिल के व्यक्तिवाद और प्रजातन्त्रवाद का आधार है।

जहाँ तक स्वतंत्रता के समर्थन का सम्बन्ध है मिल के विचार अत्यन्त आकर्षक हैं और बहुत सुन्दर शब्दों में मढ़े हुए हैं किन्तु उसमें तर्कवद्धता की कमी है। विशेष रूप से जब व्यक्तिगत स्वतंत्रता को सीमित करने का प्रश्न आता है मिल की तार्किक कमजोरियाँ स्पष्ट हो जाती हैं। सामाजिक जीवन में स्वतंत्रता का अर्थ बन्धनहीन अवस्था से तो लगाया नहीं जा सकता, राज्य के अस्तित्व को मानने से इन्कार भी नहीं किया जा सकता किन्तु स्वाधीनता को सबसे अधिक भय राजनीतिक शक्ति के अतिक्रमण से ही है। इन कारणों से मिल को व्यक्तिगत और सामाजिक कार्यों में अंतर करना पड़ा।

इसके परिणाम स्वरूप मिल के सिद्धांत में एक आत्मविरोध आ जाता है। एक ओर तो वह समाज को एक सावयव संगठन मान लेता है जिसमें व्यक्ति के हित सामाजिक हितों में ही निहित है और दूसरी ओर व्यक्ति को इसी सामाजिक एकता से अलग करना चाहता है।

मिल के सिद्धांत की दूसरी कमजोरी यह है कि वह राज्य और विधि को स्वतंत्रता के बन्धनों के रूप में देखता है व्यक्ति की उन्नति के सहायक के रूप में नहीं। जिसका परिणाम यह होता है कि समाज के नियंत्रण से स्वतंत्रता अधिक महत्वपूर्ण हो जाती है और समाज के प्रति दायित्व महत्वहीन हो जाता है। जार्ज मेवाइन के विचार से मिल के तर्क में मौलिक भूल यह थी कि उसने कभी भी स्वतंत्रता और उत्तरदायित्व के सम्बन्धों का विश्लेषण नहीं किया। "तुलनात्मक रूप से बेन्थम के विचार अधिक युक्तिसंगत है क्योंकि वह अधिकारों को विधि पर आधारित मानता है। इस कमजोरी का परिणाम यह हुआ कि मिल विधि निर्माण का कोई निश्चित आधार प्रस्तुत नहीं कर सका। एक ओर तो वह राज्य के द्वारा अनिवार्य शिक्षा का समर्थन करता है तो दूसरी ओर मद्यनिषेध का विरोध करता है। यह तो स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मद्यपान का प्रभाव व्यक्ति तक ही सीमित रहता है बल्कि इसका अनैतिक प्रभाव समाज पर भी पड़ता है। यही उलझन आर्थिक क्षेत्र में भी बनी रहती है। उत्पादन के क्षेत्र में मिल स्वतंत्र प्रतियोगिता और अहस्तक्षेप को स्वीकार करने के लिये तैयार है किन्तु श्रमिकों के स्वास्थ्य के लिये तथा वितरण के क्षेत्र में नियमों के द्वारा नियंत्रण का समर्थन करता है क्योंकि इन बातों का सम्बन्ध संपूर्ण समाज से है।

राज्य के कार्यक्षेत्र के सम्बन्ध में मिल के विचारों में आयु के साथ परिवर्तन हुआ है। आरम्भिक वर्षों में वह अहस्तक्षेप का समर्थक था। 'लिवर्टी' में राज्य के हस्तक्षेप का विरोध तीन आधारों पर किया गया है। प्रथम, अपने कार्य व्यक्ति स्वयं अच्छी तरह समझता है और कर सकता है। द्वितीय, स्वाधीनता बौद्धिक और नैतिक विकास का एकमात्र मार्ग है, अंत में राज्य के कार्यक्षेत्र में वृद्धि करना हानिकारक हो सकता है। अपनी आत्मगाथा में मिल स्वयं यह स्वीकार करता है कि बाद में उसे आशिक समष्टिवाद स्वीकार करना पड़ा। इसका कारण वह स्वयं यह दर्शाता है कि प्रारम्भ में उसका विश्वास था कि जनसाधारण स्वाधीन होकर श्रेष्ठ व्यवहार करेगा किन्तु बाद में उसे इस बात का अनुभव हुआ कि अशिष्टा और अज्ञान के कारण जनसाधारण में स्वाधीन जीवन का महत्व ही नहीं समझा जाता। मिल यह स्वीकार करता है कि आरम्भिक दिनों में उसने बेन्थम और समकालीन उदारवादियों में से आगे देखने का कभी प्रयत्न नहीं

किया । 'लिवर्टों' की रचना के समय और उसके बाद के वर्षों में समष्टिवाद स्पष्ट होता गया । मिल लिखता है, "यद्यपि हमने व्यक्ति पर समाज के इस अत्याचार का विरोध सर्वाधिक शक्ति से किया जो अधिकांश समाजवादी व्यवस्था में हो सकते हैं फिर भी हमारी नजरे एक ऐसे समाज की ओर लगी थी... ..जब श्रम की उत्पत्ति का वितरण अधिक न्यायसंगत रूप से होगा ।" इस आर्थिक व्यवस्था के लिये मिल भी विचारों की स्वतंत्रता त्यागने के लिये तैयार नहीं है । यह स्वतंत्रता तो उसके जीवन का एक अभिन्न अंग बन चुकी थी । इसके कारण उसे अपने कुछ मित्रों और सहयोगियों को भी त्यागना पड़ा तथा ससद का चुनाव भी हारना पड़ा किन्तु अपने व्यवहार और विचारों में उसने इस स्वतंत्रता का समर्थन नहीं छोड़ा । राज्य को वह जो कार्य प्रदान करना चाहता था वे इस प्रकार हैं : अनिवार्य शिक्षा का प्रबन्ध व्यक्ति की इच्छा के विरुद्ध भी प्रदान किया जा सकता है क्योंकि अशिक्षित पीढ़ी समाज के लिये हानिकारक होगी । मिल यह विश्वास भी प्रगट करता है कि शिक्षा का प्रबन्ध व्यक्तिगत संस्थाओं की तुलना में राज्य के द्वारा अधिक अच्छी तरह हो सकती है । वैज्ञानिक अनुसंधान और सामुद्रिक यातायात पर भी राज्य का नियंत्रण होना चाहिये । सबसे आश्चर्यजनक बात आर्थिक क्षेत्र में हस्तक्षेप की है, व्यापार में एकाधिकार को रोकने के लिये, श्रम के घंटे निर्धारित करने के लिये, उनके स्वास्थ्य का उचित प्रबन्ध करने के लिये राज्य को नियम बनाना चाहिये । इस हस्तक्षेप का समर्थन इस तर्क पर किया जा सकता है कि वह समाज के अनेक लोगों की सुरक्षा के लिये यह आवश्यक है । ऐसा प्रतीत होता है कि मिल के आरम्भिक व्यक्तिवाद और बाद के समष्टिवाद में आत्मविरोध है । मिल का उद्देश्य तार्किक एकरूपता बनाये रखना नहीं था बल्कि सामाजिक उपयोगिता की उचित व्यवस्था करना और गतिशील समाज में कोई स्थाई नियम निर्धारित नहीं किये जा सकते ।

प्रतिनिधात्मक शासन - प्रजातन्त्रात्मक शासन में मिल ने दो समस्याओं का अध्ययन किया—बहुमत का अत्याचार और उचित प्रतिनिधित्व । 'रिप्रेजेन्टेटिव गवर्नमेंट' नामक पुस्तक में मिल ने निर्वाचन व्यवस्था में अनेक परिवर्तन करने की आवश्यकता बतलाई है । प्रतिनिधि समाज के प्रति उत्तरदायी बने रहे इस उद्देश्य से वेन्यम ने भी वार्षिक निर्वाचन का प्रचार किया था किन्तु मिल अन्य दूसरे सुधारों का वर्णन करता है । वह प्रजातंत्र का समर्थक था और अन्य किसी व्यवस्था को उपयुक्त नहीं समझता था किन्तु फिर भी 'विशेष प्रतिभा' (Genius) के प्रति उसके हृदय में इतना सम्मान था कि वह उसे प्रजातंत्र के नाम में भी त्यागने के लिये तैयार नहीं था । इस प्रतिभा की सुरक्षा के लिये स्वतंत्रता की व्याख्या ही पर्याप्त नहीं थी बल्कि शासन में भी उचित परिवर्तन आवश्यक थे । पूर्ववर्ती उपयोगितावादियों ने "अधिकतम

सुख' के आधार पर जनतंत्र की आवश्यकता दर्शा दी थी किन्तु मिल के लिये प्रजातंत्र उत्पत्ति का साधन नहीं है बल्कि स्वयं एक गुण है। मिल इस बात को स्वीकार कर लेता है कि प्रजातंत्र एक निपुण शासन अनिवार्य रूप से नहीं है किन्तु प्रजातंत्र का महत्व शासन भी दक्षता में नहीं बल्कि नैतिक विकास की संभावना में है। चरित्र का श्रेष्ठतम विकास उसी समय हो सकता है जब व्यक्ति बिना किसी बंधन या अनिवार्यता के स्वेच्छा से अपने उत्तरदायित्व को समझे और उसे निभाये। वर्तमान समाज में प्रतिनिधात्मक प्रजातंत्र का कोई विकल्प नहीं हो सकता किन्तु इसे दोषहीन या आदर्श व्यवस्था मान लेना भी उचित न होगा। मिल इस व्यवस्था के दोषों से अवगत था, इनके प्रति हमें सतर्क करता है और इन्हें रोकने के उपाय भी बतलाता है।

सबसे पहले वह प्रतिनिधियों की मनमानी या संसद की तानाशाही से बचने का प्रयास करता है। यह स्वाभाविक है कि एक निर्वाचन के बाद और अगले चुनाव तक हम अपने प्रतिनिधियों पर नियंत्रण खो देते हैं। इस अवधि में प्रतिनिधियों की मनमानी से बचना आवश्यक है। मिल वार्षिक संसद से ही सहमत नहीं है बल्कि संसद के कार्यक्षेत्र को सीमित करना ही एकमात्र उपाय मानता है। जनता का प्रतिनिधित्व करनेवाली संसद भी विधेयन का संपूर्ण अधिकार नहीं रखती। विधियों का आधिक्य आत्मगत प्रेरणा और उत्साह के लिये हानिकारक है इसलिये कम से कम विधियां बनाई जानी चाहिये। शासन के कार्यों को वह दो वर्गों में बांटता है—शासन का नियंत्रण करना और शासन करना। मिल का यह विचार है कि संसद को संपूर्ण शासन पर या संपूर्ण सामाजिक जीवन पर नियंत्रण तो रखना चाहिये किन्तु संपूर्ण शासन का संचालन नहीं करना चाहिये। मिल विधायिनी और कार्यकारिणी का अंतर स्वीकार करते हुए कहता है कि प्रशासन स्थाई अधिकारियों का उत्तरदायित्व है। संसद को स्वयं प्रशासन करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिये बल्कि जो प्रशासन करते हैं उनका नियंत्रण और निर्देशन ही करना चाहिये। विधि निर्माण के सम्बन्ध में मिल का विश्वास है कि संसद के साधारण सदस्य जिन्हें शासन या विधि निर्माण का विशेष ज्ञान नहीं है सही अर्थ में कानून नहीं बना सकते। इसलिये एक ऐसे आयोग (Commission) की आवश्यकता है जो विधि का प्रारूप तैयार करके उसे संसद के सामने पेश करे किन्तु अंतिम निर्णय संसद का ही होगा। यह आयोग मंत्रिपरिषद के समान थोड़े से सदस्यों का होना चाहिये। यह बात उल्लेखनीय है कि अधिकांश राज्यों में मंत्रिपरिषद ने स्वयं ही यह उत्तरदायित्व ग्रहण कर लिया है। इस आयोग के संसद के प्रति उत्तरदायित्व को भी मिल स्वीकार करता है। संसद का सबसे बड़ा महत्व इस कारण से है कि वह संपूर्ण देश की जनता के

विचार और असंतोष की अभिव्यक्ति का माध्यम है। इसमें बहुमत ही नहीं बल्कि अल्पमत और विशेष प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति को अपने विचार प्रस्तुत करने का अवसर मिलता है। जिनकी बात मानी नहीं जाती उन्हें इस बात का तो संतोष रहता है कि उनके विचार सुने गये और श्रेष्ठ तर्कों के द्वारा अस्वीकृत किये गये। प्रतिनिधात्मक शासन के पक्ष में मिल दो तर्क स्वीकार करता है - व्यक्ति के अधिकारों और हितों की सुरक्षा उसी समय संभव है जब वह स्वयं उनके प्रयास करे और दूसरा समाज का अधिकतम विकास तभी संभव है जब हर व्यक्ति उसमें सक्रिय हिस्सा ले। संपूर्ण समाज के द्वारा सक्रिय शासन तो केवल नगर-राज्यों में ही संभव है, वर्तमान समाज में शासन में अधिकतम व्यक्तियों की रुचि प्रतिनिधात्मक शासन से ही प्राप्त की जा सकती है।

दूसरी समस्या है अल्पमत के हितों को बहुमत के अतिक्रमण से सुरक्षित करना। प्रजातंत्र बहुमत का शासन है और यह स्वाभाविक है कि अल्पमत के विरुद्ध बहुमत का निर्णय स्वीकार किया जाय किन्तु इस प्रकार का प्रबंध होना चाहिये कि हर अल्पमत को प्रतिनिधित्व प्राप्त हो सके और हर विचार सुना जा सके। प्रजातंत्रों में सामान्य रूप से हम बहुमत को ही समाज मान लेने की भूल करते हैं। मिल के लिये अल्पमत के हित भी उतने ही महत्वपूर्ण हैं जितने बहुमत के। समाज का कोई वर्ग दूसरे वर्ग को हानि पहुँचाकर उन्नति नहीं कर सकता। समाज एक सावयव है जो अपने विकास के लिये किसी अंग का बलिदान नहीं कर सकता। अल्पमत के हितों की सुरक्षा के लिये पहली आवश्यकता प्रतिनिधित्व की है। प्रचलित प्रणाली का दोष यह है कि दल के सदस्यों की सख्या मतदान के अनुपात में नहीं होती। इस प्रकार के उदाहरण किसी भी निर्वाचन में मिल जाते हैं। भारतीय निर्वाचन से यहाँ कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं—लोक-सभा के निर्वाचन में मध्यप्रदेश से जनसंघ को १०,६२,६३६ मत मिले पर सन् १९५७ के चुनाव में एक भी स्थान नहीं मिल सका जबकि १९६२ के चुनाव में ११,६७,६३५ मतों पर तीन स्थान मिल गये। इसी प्रकार प्रजा सोशलिस्ट को १९५७ में १२,२५,७३५ मत मिले परन्तु कोई स्थान नहीं मिला जबकि १९६२ में केवल ८,२४,६२७ पर तीन स्थान प्राप्त हो गये जबकि पहले चुनाव में उन्हें १६ प्रतिशत और दूसरे में १२ प्रतिशत मत प्राप्त हुए थे। (Hindustan Times—March 11-1962) सभी वर्गों के मतों के अनुपात में प्रतिनिधित्व प्रदान करने के लिये मिल ने अनुपातिक प्रतिनिधि प्रणाली (Proportional Representations) का समर्थन किया। 'रिप्रेजेन्टेटिव गवर्नमेंन्ट' के प्रशासन से दो वर्ष पहले थामस हेयर (Thomas Hare) ने अनुपातिक प्रणाली और हस्तांतरणीय मत (Transferable Vote) का समर्थन किया था। मिल भी इसी व्यवस्था का समर्थन करता है और इस विचार के लिये हेयर की

प्रशंसा भी करता है। इस प्रणाली में हर संभव हित को प्रतिनिधित्व भी मिल जाता है और कोई मत व्यर्थ नष्ट भी नहीं होता। इस प्रणाली में सबसे बड़ा लाभ यह था कि मिल के समय में शिक्षित वर्ग बहुत अल्पमत में था और क्षेत्रीय व्यवस्था में उनका निर्वाचन संभव नहीं था। इसलिये अनुपातिक प्रणाली के द्वारा देश के सभी शिक्षित लोग अपनी संख्या के अनुपात में अपने प्रतिनिधि चुन सकेंगे।

वेन्थम की तरह मिल भी मताधिकार की प्राप्ति के लिये लिखने-पढ़ने की योग्यता को आवश्यक मानता है बल्कि इसके आगे गणित का ज्ञान भी आवश्यक मानता है। मतदाताओं की सूची बनाते समय उनसे किसी अधिकारी के समक्ष एक वाक्य लिखवाया जाय तथा त्रैराशिक का सवाल कराया जाय। यह भी आवश्यक है कि जिस सदन को कर लगाने का अधिकार है वह करदाताओं के द्वारा ही चुना जाय। मिल को इस बात का सदेह था कि जो स्वयं कर नहीं देते ऐसे लोगों में अपव्यय और अधिक कर लगाने की मनोवृत्ति रहेगी। वह लिखता है, “इसका अर्थ होगा उन व्यक्तियों को दूसरे की जेब में हाथ डालने का अधिकार किसी भी ऐसे कार्य के लिये दे देना जिसे वे लोककार्य कहते हैं।” इसके अतिरिक्त बुद्धिमान वर्ग को वह बहुल मत (Plural vote) भी प्रदान करने के लिये तैयार है। बहुमत हमेशा अशिक्षित और कम शिक्षित लोगों का होता है जो केवल सख्या के आधार पर समाज के श्रेष्ठ और बुद्धिमान लोगों के साथ मनमानी कर सकता है। इसी समस्या के कारण प्लेटो को दार्शनिक राजा की कल्पना करना पड़ी थी किन्तु मिल प्रजातंत्र का समर्थक था अतः केवल बहुल मत से ही संतुष्ट हो जाता है। यह बात भी स्मरणीय है कि यहाँ भी मिल के मस्तिष्क में यही विचार कार्य कर रहा है कि उसने वचन से जो घोर बौद्धिक परिश्रम किया है उसके कारण उसका स्थान व महत्व दूसरे लोगों से अधिक होना चाहिये। शिक्षा, बुद्धि प्रतिभा और योग्यता के आधार पर लोगों को एक से अधिक मत दिये जा सकते हैं, अधिक से अधिक पाँच मत तक एक व्यक्ति को प्रदान किये जा सकते हैं। इस प्रकार सार्वजनिक क्षेत्र में प्रतिभाशाली वर्ग को उचित महत्व प्रदान किया जा सकता है, अयोग्य व बुद्धिहीन व्यक्तियों की मनमानी पर प्रतिबन्ध लगाया जा सकता है। वर्तमान समय में इस तरह के विचार अप्रजातांत्रिक और समानता के विरोधी कहे जायेंगे किन्तु आज भी हम यह सुनकर निरुत्तर हो जाते हैं कि प्रजातंत्र में हम सिरों की गणना करते हैं उनके अंदर क्या है यह नहीं देखते।

मिल के हृदय में प्रतिनिधि शासन को शुद्ध करने की इच्छा बहुत तीव्र थी यह उनके द्वारा दर्शाये गये सुधारों से स्पष्ट हो जाता है। सबसे अधिक-सतर्कता इस बात की

की होनी चाहिये कि कोई वर्ग के साथ अन्याय न कर सके। वह रूढ़ी मताधिकार का समर्थन करता है और मसद में भी उसने उस उद्देश्य के लिये आवाज उठाई। केवल रूढ़ी होने के कारण उनसे उन्नति करने का अधिकार नहीं छीना जा सकता। समाज के निर्माण में स्त्रियों और पुरुषों का योग समान है। राजतंत्र के संबंध में मिल ने कोई विचार व्यक्त नहीं किया जिससे यह अर्थ निकलता है कि वह वेन्यम की तरह राजतंत्र का विरोधी नहीं था किन्तु लार्ड सभा का समर्थन उसने स्पष्ट शब्दों में किया है। लार्ड सभा को मसद के द्वितीय सदन के रूप में ही कार्य करना चाहिये। मसद सदस्यों को वेतन दिये जाने का वह विरोध करता है। प्रतिनिधियों पर न तो किसी प्रकार का आर्थिक दबाव होता चाहिये न उन्हें कोई आर्थिक प्रलोभन ही होना चाहिये। आर्थिक प्रलोभन से बचाने के लिये यह आवश्यक है कि चुनाव में प्रत्याशी स्वयं कोई व्यय न करे बल्कि सारा खर्च राज्य के द्वारा किया जाना चाहिये। वेन्यम और जेम्स मिल के विरोध में उसने गुप्त मतदान (Secret Ballot) का भी विरोध किया। जॉन मिल का यह विश्वास था कि प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था और उसके सभी नाघन अपने-आप में नैतिक गुण है। मतदान भी एक उत्तरदायित्व है और चारित्रिक विकास में महत्वपूर्ण हिस्सा रखता है। गुप्त मतदान प्रणाली में चरित्र की कमजोरी भूलकनी है कि व्यक्ति में अपने विचार दूसरों के सामने प्रस्तुत करने का साहस नहीं है। मिल का यह विचार है कि समाज में अनेक अनावश्यक विचारधाराएँ चलती रहती हैं। हमें मिल का यह विचार आश्चर्यजनक दिखाई देता है। क्योंकि हम गुप्त मतदान को निष्पक्ष और सही निर्वाचन के लिये आवश्यक मानते हैं। हमें यह भय है कि खुले मतदान में रिश्वत, लालच, प्रभाव और धमकी का साम्राज्य होगा। किन्तु यह तो मिल के तर्कों का ही समर्थन है क्योंकि हम चरित्र की इन कमजोरियों को छिपाने के लिये ही गुप्त मतदान अपनाते हैं। मूल अंतर यह है कि हम मतदान को अधिकार मानते हैं जिसके कारण व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार मत देने की स्वतंत्रता मिल जाती है चाहे यह इच्छा सही हो या नहीं। गुप्त मतदान में व्यक्ति बिना सोचे-समझे मत प्रदान कर देता है क्योंकि वह समझता है कि सही गलत का प्रश्न कभी उत्पन्न ही नहीं हो सकता। मिल मतदान को एक उत्तरदायित्व मानता है इसलिये इसकी पूर्ति सार्वजनिक रूप से होनी चाहिये ताकि यह निश्चित किया जा सके कि हम अपना उत्तरदायित्व किस प्रकार निभाते हैं। मिल का यह विश्वास था कि खुले मतदान में शिष्टित मतदाताओं के कारण निर्वाचन की सभी बुराइया समाप्त हो जायगी। आनेवाले वर्षों में तथा प्रजातंत्र के व्यापक विकास ने मिल के इस विचार का खंडन किया।

समाज विज्ञान—अतः में जॉन स्टुअर्ट मिल के समाज विज्ञान सम्बन्धी

विचारों का उल्लेख करना भी आवश्यक हो जाता है। मिल से पहले इंग्लैंड के राज दर्शन में समाज का वैज्ञानिक अध्ययन नहीं किया गया था। पूर्ववर्ती उपयोगितावाद के समाज दर्शन में दो कमजोरियाँ रह गई थी। वेन्यम और अनेक सहयोगी सामाजिक और राजनीतिक जीवन में विभिन्न संस्थाओं को कोई महत्व नहीं देते। उनके लिये व्यक्तिगति प्रेरण और सामाजिक व्यवहार के बीच अन्य किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। दूसरी सभी सामाजिक विकास की अवहेलना है। संस्थाओं को भूल जाने के कारण ये विचारक यह भी नहीं देख सके कि समाज का विकास एक निश्चित रूप में होता है। वास्तविकता तो यह है कि समाज दर्शन का यह रूप जिसे हम इतिहास दर्शन (Philosophy of History) कहते हैं, यूरोप के महाद्वीप पर बन रहा था। जर्मनी में हीगेल और उनके समर्थकों ने तथा फ्रांस में आगस्ट काम्ट (August Comte) ने इतिहास के विकास को निश्चितरूप में व्यक्त करने का प्रयत्न किया था। मार्क्स के विचारों में इसे और भी वैज्ञानिक रूप दिया गया। यह विश्वास किया जाता है कि मिल ने इन यूरोपीय विचारों का प्रभाव कॉलरिज (Coleridge) से ग्रहण किया। प्रारम्भिक जीवन के कठोर मानसिक परिश्रम से मिल का मानसिक विकास अत्यंत शुष्क रूप में हुआ था जिसके कारण बीस वर्ष की आयु में उसको बौद्धिक विकार हो गया जो वर्ड्सवर्थ (Wordsworth) और कॉलरिज की भावुक रचनाओं के अध्ययन से ठीक हुआ। इसी बीच डार्विन (Darwin) के जैविक विकास के सिद्धांत के प्रचार से इतिहास दर्शन को अधिक प्रोत्साहन प्राप्त हुआ।

मिल ने स्वयं इतिहास दर्शन की किसी नई प्रणाली का निर्माण नहीं किया तथा प्रचलित सिद्धांतों में कोई वृद्धि नहीं की। उसने केवल यह दर्शाने का प्रयत्न किया कि सामाजिक और राजनीतिक अध्ययन में हमें इस बात को नहीं भूल जाना चाहिये कि वर्तमान व्यवस्था एक निश्चित विकास का परिणाम है। मिल यह स्वीकार करता है, "मानव मस्तिष्क की सभाव्य प्रगति का निश्चित क्रम है" "एक ऐसा क्रम जिसे शासन और सार्वजनिक शिक्षक कुछ हद तक बदल सकते हैं, अनिश्चित सीमा तक नहीं, राजनीतिक संस्थाओं के सभी प्रश्न सापेक्ष हैं संपूर्ण नहीं और मानव प्रगति की विभिन्न अवस्थाओं में भिन्न संस्थाएँ होंगी और होनी चाहिये। शासन हमेशा समाज के सर्वशक्तिमान के हाथ में रहता है अथवा जा रहा है, "राजनीति का कोई सामान्य सिद्धांत या दर्शन, मानव विकास के सिद्धांत की पूर्ण सभावना पर आधारित है, और यही इतिहास दर्शन है।" इतिहास की व्याख्या में मिल जर्मन आदर्शवादियों और मार्क्स के विचारों से सहमत नहीं है। वह इस बात को स्वीकार नहीं करता कि सामाजिक विकास का कोई निश्चित और स्थाई नियम है जिसके आधार पर प्रत्येक परिवर्तन को समझाया जा सके बल्कि हर अवस्था में परिवर्तन के कारण अलग होते हैं। दूसरी बात यह है कि यह-

कारण मनुष्य की वृद्धि में पाये जाते हैं, मनुष्य से अलग नहीं। सामाजिक परिवर्तन पर वातावरण का प्रभाव होता है किन्तु मनुष्य वातावरण के द्वारा संचालित कठ-पुतली नहीं है बल्कि स्वयं इस वातावरण का निर्माता है। मिल का समाज दर्शन पूर्व-गामी उपयोगितावादियों के व्यक्तिवादी और अनुभववादी मनोविज्ञान पर आधारित है। इतिहास दर्शन स्वीकार कर लेने पर भी मिल अनुभववादी मनोविज्ञान को त्यागने के लिये तैयार नहीं है इसलिये उसका नियतिवाद (Determinism) समकालीन यूरोपीय नियतिवाद से भिन्न है। मिल का नियतिवाद मनोवैज्ञानिक कारण और परिणाम (Cause and effect) की व्याख्या पर आधारित है। कारण और परिणाम का अन्योन्याश्रित सम्बन्ध मिल को इस निष्कर्ष पर ले जाता है कि हर सामाजिक व्यवस्था का कारण समूह की मनोवृत्ति में होता है और समूह के विचारों में परिवर्तन होने से समाज के, स्वरूप संस्थाओं और प्रथाओं में परिवर्तन हो जाता है। सामाजिक परिवर्तन का स्पष्टीकरण वातावरण में नहीं बल्कि व्यक्ति के मनोविज्ञान में मिलता है। मिल इस बात को स्वीकार करता है कि सामाजिक जीवन की प्रत्येक अवस्था पिछली अवस्था का परिणाम है किन्तु यह भी मानता है कि फ्रांस के ऐतिहासिक विचारकों की सबसे बड़ी भूल यह है कि उन्होंने इस परिवर्तन का भौतिक या प्राकृतिक नियम खोजने की कोशिश की। 'सिस्टम आफ लाजिक' में वह फ्रांसीसी विचारकों की इस भावना का खंडन करते हुए लिखता है कि परिवर्तन का नियम 'केवल अनुभववादी नियम ही हो सकता है। मानव बुद्धि और मानव समाज की अवस्थाओं के क्रम का अपना कोई स्वतंत्र नियम नहीं हो सकता; यह उन मनोवैज्ञानिक और चारित्रिक (Ethnological) नियमों पर निर्भर रहता है जो मनुष्य पर परिस्थितियों के और परिस्थितियों पर मनुष्य के प्रभाव को निर्देशित करता है।' मिल का यह विश्वास है कि समाज में अनुभववादी नियम निश्चित किये जा सकते हैं और उनके आधार पर इतिहास की व्याख्या की जा सकती है।

समाज के अध्ययन में मिल ने आगमनात्मक और निगमनात्मक प्रणालियों का प्रयोग समानरूप से किया है। मिल से पहले उपयोगितावाद निगमनात्मक (Deductive) तर्क पर आधारित था किन्तु मिल यह मानता है कि राजनीतिक और सामाजिक नियम मानव व्यवहार के नियमों से ही प्राप्त किये जा सकते हैं जिसके लिये केवल आगमनात्मक (Inductive) प्रणाली ही प्रयोग में लाई जा सकती है। राजनीतिक घटनाओं का विश्लेषण करने के लिये हमें निगमनात्मक प्रणाली का सहारा लेना होगा। तर्क प्रणाली कुछ भी नहीं हो मिल ने यह बात स्पष्ट कर दी कि हम चाहे वर्तमान समाज की व्याख्या कर रहे हो या समाज के विकास की खोज, मनोवैज्ञानिक नियम और वैदिक शक्तियों के आधार पर ही यह संभव है। वर्तमान राजनीति में मिल के विचारों की उपयोगिता कम

हो जाने पर भी हम उसके महत्व को कम नहीं कर सकते । उसने अपना दर्शन दो ऐसे सिद्धांतों के प्रभाव में शुरू किया जो दोनों मरणासन्न थे । उपयोगितावाद मिल के बाद ही समाप्त हो गया और यद्भाव्यम् भी कुछ वर्षों के बाद त्याग दिया गया और प्रजातंत्र की वर्तमान कल्पना 'पुलिस राज्य' की नहीं बल्कि 'कल्याणकारी राज्य' की है । मिल को स्वयं जीवन के बाद के वर्षों में इन दोनों सिद्धांतों की निरर्थकता का आभास हो गया इसलिये उपयोगितावाद की चर्चा ही उसने छोड़ दी और राज्य के कार्यक्षेत्र को विस्तृत करने का समर्थन करने लगा । मिल का महत्व इसलिये बना रहता है कि उसने व्यक्ति स्वतंत्रता की जो व्याख्या की वह हमारे लिये आज भी महत्व रखती है । विचारों की स्वतंत्रता ही वर्तमान प्रजातंत्रों का आधार है । यह भी स्वीकार करना होगा कि मिल सत्यनिष्ठ और तीव्र प्रजातंत्रवादी था जो प्रत्येक अवगुण से परिचित था और दूर करना चाहता था । मिल के मुद्धारों से हम भले ही सहमत न हो किन्तु जो अवगुण उसने बतलाये उन्हें हम आज भी स्वीकार करते हैं और उनके प्रति निरंतर सतर्कता की आवश्यकता मानते हैं । मिल के सामाजिक, राजनीतिक और नैतिक विचारों को त्याग देने पर वर्तमान प्रजातंत्रवाद के आधार में से हम बहुत कुछ खो देंगे ।

अध्याय १६

हर्वर्ट स्पेन्सर

(१८२०-१९०३)

[Herbert Spencer : 1820-1903]

इतिहास की तारीखों के क्रम को छोड़कर मिल के बाद स्पेन्सर का अध्ययन ही आवश्यक है क्योंकि स्पेन्सर के साथ व्यक्तिवाद का एक नया रूप हमारे सामने आता है। स्पेन्सर भी मिल की तरह वेन्थम और दूसरे दार्शनिक उग्रवादियों न प्रभावित था किन्तु उसकी विचारधारा एक नई दिशा में बहती है। वैज्ञानिक अध्ययन की आवश्यकता को स्वीकार कर लेने के बाद भी मिल केवल मनोवैज्ञानिक माधनों तक ही सीमित रह गया इसके विपरीत स्पेन्सर ने जीवशास्त्र के माध्यम से अपने अध्ययन को वैज्ञानिक बनाने का प्रयत्न किया। उपयोगितावादी मनोविज्ञान पुराना पड़ चुका था और उसे स्वीकार भी नहीं किया जाता था। उदारवाद के लिये नये आधार की आवश्यकता थी, स्पेन्सर ने उसे जैविक विकासवाद का आधार प्रदान किया। व्यक्तिवाद को स्पेन्सर ने सावयव सिद्धांत के आधार पर एक नया रूप प्रदान किया और सावयव सिद्धांत का भी अधिक व्यापक और वैज्ञानिक विश्लेषण प्रस्तुत किया।

स्पेन्सर का जन्म १८२० में डर्वी में हुआ था। उसके पिता एक शिक्षक, राजनीतिक सुधारक और धार्मिक अंधविश्वासों के विरोधी थे। राजनीति में वे उग्र व्यक्तिवाद के समर्थक थे और हर्वर्ट स्पेन्सर लिखता है कि उसके पिता “किसी व्यक्ति के सामने अपनी टोपी नहीं उतारते थे।” हर्वर्ट का आरंभिक शिक्षण बहुत ही अव्यवस्थित रहा और पिछले कुछ अध्यायों में वर्णित विचारों की तरह वह किसी विश्वविद्यालय में नहीं गया। अपनी जीवनी में वह लिखता है, “बाल्यकाल में या युवावस्था में मैंने एक भी अंग्रेजी का पाठ नहीं पढ़ा।” दार्शनिक उग्रवाद स्पेन्सर को अपने पिता के जीवन से ही मिला। अध्ययन की ओर उदासीन होने के कारण १३ वर्ष की आयु में उसे चाचा के पास पढ़ने के लिये भेजा गया। हर्वर्ट के चाचा भी एक शिक्षक थे और कठोर अनुशासन में विश्वास करते थे। असंतुष्ट हो कर हर्वर्ट वहां से भाग निकला और अति न्यून आधार पर पिता के घर तक लंबी यात्रा की—पहले दिन

४८ मील, दूसरे दिन ४७ मील और तीसरे दिन बीस मील। किन्तु उसे फिर से चाचा के पास जाना पड़ा जहाँ तीन वर्ष तक उसने अध्ययन किया। स्पेन्सर की दार्शनिक पृष्ठभूमि बहुत ही कमजोर थी किन्तु उसने अपने विचारों का निर्माण स्वयं के अवलोकन से, क्लब के विवादों से और पत्रिकाओं के अध्ययन से किया। अपनी जीविका के लिये स्पेन्सर ने रेल्वे में सर्वेयर और डिजाइनर (Surveyor and Designer) के रूप में कार्य किया। अपने सभी कार्यों के प्रति स्पेन्सर का दृष्टिकोण प्रयोगवादी और अनुसंधानवादी था, यहाँ तक कि अपने भोजन के साथ भी वह प्रयोग किया करता था। कुछ दिन तक शुद्ध शाकाहारी रहने के बाद, कमजोर हो जाने के कारण उसने सामान्य भोजन आरंभ कर दिया।

स्पेन्सर के विचार ४० वर्ष के गहन परिश्रम और एकाकी जीवन की देन हैं। उसकी अभिव्यक्ति बहुत सरल थी और तर्कशक्ति अद्वितीय, जिसमें निगमनात्मक और आगमनात्मक दोनों प्रणालियों का प्रयोग प्रचुर मात्रा में हुआ है। कठिन विषय को सरलतम रूप में प्रस्तुत करने की क्षमता उसमें थी, जो कदाचित् आरंभिक जीवन में गहन अध्ययन के अभाव के कारण विकसित हो गई थी। उसने दार्शनिक गुत्थियों को इतने सुन्दर रूप में प्रस्तुत किया कि कई वर्षों तक दर्शन का अध्ययन एक सामान्य शौक बन गया। गरीब और अमीर सभी उसके विचारों का अध्ययन करते थे और उनमें अपनी भावनाओं को प्रतिबिम्बित पाते थे। मेक्सि तो यहाँ तक मानते हैं, “अपने समय में किसी दार्शनिक की इससे बड़ी छाया नहीं पड़ी और भावी युग को किसी ने इतनी बड़ी चुनौती नहीं दी।” फिर भी स्पेन्सर का प्रमुख उद्देश्य नये सिद्धांतों का निर्माण नहीं था बल्कि प्रचलित विचारों का सकलन और समन्वय, क्रेन ब्रिन्टन ने तो उसे ‘विचारों का विक्रेता’ ही कह दिया है। इस उद्देश्य की प्राप्ति में स्पेन्सर ने सबसे बड़ी कमजोरी यह थी कि उसने अपना उद्देश्य पहले से निर्धारित कर लिया और केवल ऐसे ही तथ्यों का सकलन किया जो इस उद्देश्य के अनुकूल थे।

स्पेन्सर का विचारक्षेत्र बहुत विस्तृत था और भौतिकशास्त्र, जीवशास्त्र, राजनीति, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र आदि अनेक विषयों पर उसकी रचनाएँ उपलब्ध हैं। स्पेन्सर ने १८४२ में ‘नान्-कन्फॉर्मिस्टे’ (Non Conformist) नामक अखबार में लिखना शुरू किया। यह पत्र राजनीतिक सुधारों का और उदारवाद का समर्थक था। ‘दि प्रॉपर स्फीयर ऑफ गवर्नमेंट’ (The Proper Sphere of Government) का पहला लेख इसी पत्र में प्रकाशित हुआ। स्पेन्सर स्वयं राजनीतिक सुधारवाद में रुचि और सक्रिय हिस्सा लेने लगा। १८४८ में उसने ‘डिफेंस ऑफ द प्रॉपर स्फीयर ऑफ गवर्नमेंट’ नामक पत्र के संपादक के रूप में कार्य करना शुरू किया और यही उसका संपर्क टॉमस हार्किन

(Thomas Hodgskin) से हुआ, जिनमें उसने अनेक प्रभाव प्राप्त किये । १८५१ में उसकी प्रमुख पुस्तक 'सोशल स्टेटिक्स' (Social Statics) प्रकाशित हुई जिसने उसे इंग्लैंड के साहित्यिक जगत में निश्चित स्थान प्रदान कर दिया । १८५७ में मनो-विज्ञान पर और १८६२ में दर्शन पर 'फर्स्ट प्रिन्सिपल्स' (First Principles) की रचना हुई । इस दूसरी पुस्तक ने स्पेंसर की प्रतिष्ठा को बहुत नुकसान पहुँचाया और उसे अनीश्वरवादी कहा जाने लगा । इसके अनिर्दिष्ट 'स्टडी आफ सोशालाजी' (Study of Sociology) के आठ खंडों की रचना भी उसने की । १८८८ में राजनीतिक सिद्धांतों पर 'मैन वर्सेज दि स्टेट' (Man verses the State) प्रकाशित हुई ।

स्पेंसर के विचारों पर अनेक प्रभाव पड़े यद्यपि वह स्वयं यह दावा करता है कि उसके सभी विचार मौलिक हैं तथा उसने स्वयं के अनुभव व परिश्रम से अपने सिद्धांतों का निर्माण किया । यह बात सही है कि स्पेंसर ने महान् दार्शनिकों के श्रेष्ठ ग्रन्थों का अध्ययन नहीं किया था किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि उसको प्रचलित विचारों का ज्ञान नहीं था । वास्तविकता यह है कि उसने अनेक समकालीन लेखकों को पढ़ा जिनमें कॉलरिज भी शामिल था । कॉलरिज के माध्यम से उसने जर्मन आदर्शवाद का प्रभाव ग्रहण किया । उसका कार्यक्षेत्र यांत्रिक होने के नाते प्राकृतिक जगत का प्रभाव उस पर बहुत था और प्राकृतिक परिवर्तन के नियमों का अवलोकन अवश्य किया था किन्तु इस क्षेत्र में भी उस पर कुछ लेखकों का प्रभाव था । मिल की 'सोशल स्टेटिक्स' डार्विन की 'ऑरिजिन ऑफ स्पेशीज' (Origin of Species) से ६ वर्ष पूर्व प्रकाशित हो चुकी थी, जिसके कारण उसके विकासवाद पर डार्विन का प्रभाव नहीं बतलाया जा सकता है, किन्तु यह भी स्वीकार करना होगा कि विकासवाद १९ वीं शताब्दी में व्याप्त था, केवल राजनीति में नहीं बल्कि हर क्षेत्र में । हीगेल, मार्क्स, कान्त, मिल किसी न किसी रूप में विकासवाद को सामाजिक अध्ययन में स्थान दे चुके थे । इतिहास दर्शन की स्थापना हो चुकी थी । भौतिक जगत में भी विकास का क्रम खोजने के प्रयत्न किये जा रहे थे और यह प्रभाव उसने वॉन बायर (Von Baer) तथा लेमार्क (Lamarck) से ग्रहण किये प्रतीत होते हैं ।

साव्ययव राज्य — स्पेंसर का संपूर्ण समाज दर्शन विकासवाद पर आधारित है, और यह विकास समन्वयवादी है । आंतरिक शक्तियों और बाह्य वातावरण का समन्वय निरन्तर हो रहा है और यही सभ्यता के विकास को निर्धारित करता है । स्पेंसर ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया कि अंतिमरूप से सभी विकास भौतिक तत्वों पर आधारित हैं । विकास का आरम्भ स्थूल शक्ति (Energy) है जो स्व-स्थापित सत्य है और संपूर्ण भौतिक जगत में व्याप्त है । शक्ति और प्रकृति की अंतर्क्रिया से जीवन, बुद्धि

समुदाय, सभ्यता समाज का विकास हुआ है। संपूर्ण दृश्य जगत में विकास का एक निश्चित क्रम दृष्टिगोचर होता है जो दो विरोधी शक्तियों से निर्धारित होता है। एक शक्ति परिवर्तन की ओर ले जाती है और दूसरी परिवर्तन को रोकती है—गति और स्थायित्व। “वस्तु (Matter) का एकीकरण (Integration) और साथ ही गति (Motion) का विघटन (Dissipation) विकास का क्रम निर्धारित करता है। इस विकास में हर वस्तु “एक अनिश्चित और असंबद्ध सजातीयता (Homogeneity) से निश्चित, सबद्ध विजातीयता (Heterogeneity) की ओर विकास कर रही है। विकास का यह क्रम केवल भौतिक जगत में ही नहीं है बल्कि बौद्धिक और सामाजिक जगत में भी है। इसी आधार पर अनुभूति और स्मृतियाँ ज्ञान में, ज्ञान विज्ञान और दर्शन में, कुटुम्ब कबीलो, नगरों, राज्यों और अधिक श्रेष्ठ व व्यापक संस्थाओं में विकसित होता है। स्पेन्सर ने इसी आधार पर सामाजिक विकास को इस प्रकार समझाया है कि सामाजिक संगठन व्यक्तिरूपी असंबद्ध इकाइयों के सबद्ध होने से होता है। मानव शरीर एक संगठित इकाई है जो अन्य इकाइयों से असंबद्ध है किन्तु जीवन की गति उसे अन्य लोगों के संपर्क में लाती है। उसकी गतिशीलता सीमित होती जाती है, वह समाज का अंग बन जाता है और समाज असमानताओं का संगठन अथवा सबद्ध सजातीयता बन जाता है। स्पेन्सर का यह विश्वास है कि समाज का संगठन जितना अधिक बढ़ता जाता है सदस्यों की पारस्परिक असमानताएँ उतनी ही अधिक बढ़ती जाती हैं। प्रारंभिक अवस्था में जीवन अधिक सरल था इसलिये असमानताएँ बहुत कम थीं; सभ्यता के विकास के साथ जटिलताएँ बढ़नी गईं और व्यक्तिगत असमानताएँ। इसी आधार पर समाज ‘विभिन्नताओं में एकता’ (Unity in diversity) है।

‘प्रिन्सिपल्स ऑफ सोशलोलॉजी’ में स्पेन्सर का यही तर्क है कि हर क्षेत्र में विकास का एक निश्चित नियम पाया जाता है और वही प्रक्रियाएँ समाज के विकास पर भी लागू होती हैं। समाज के अध्ययन में हम सामान्य रूप से इन प्रक्रियाओं को भूल जाते हैं क्योंकि व्यक्तिगत दृष्टिकोण को हम बहुत अधिक महत्व देते हैं। बड़े व्यंग्यात्मकरूप से स्पेन्सर यह कहता है कि समाजशास्त्र और राजनीति ऐसे विषय हैं जिनके सम्बन्ध में हर व्यक्ति अपने विचार व्यक्त करना चाहता है। बिना किसी दार्शनिक पृष्ठभूमि के और बिना कोई आकड़े इकट्ठे किये लोग इन विषयों के बारे में चर्चा करने लगते हैं। स्पेन्सर ने बड़े परिश्रम से आकड़े संकलित किये और उन्हीं के आधार पर विचारों का निर्माण किया।

स्पेन्सर राज्य और समाज को सावयव एकता मानता है क्योंकि इनका विकास

वल्कि अंग सम्पूर्ण शरीर के लिये कार्य करता है, जिसके परिणाम स्वरूप राज्य साध्य बन जाता है और व्यक्ति साधन । विकासवाद से प्रभावित होने के साथ-साथ स्पेन्सर शासकीय नियंत्रण का विरोधी भी था । यह प्रभा । उसे अपने पिता से और वातावरण से मिला । औद्योगिक विकास के परिणाम स्वरूप यद्भाव्यम् नीति लोकप्रियता की चरम सीमा पर थी और राज्य को एक पुलिस कर्मचारी के रूप में चित्रित करना सामान्य बात थी ।

व्यक्ति की कार्य करने की शक्ति और चिन्तन शक्ति एक पूर्वमान्य सत्य है जिस पर व्यक्तिवाद का सिद्धान्त आधारित है । इस आधार पर और विकासवाद के माध्यम से स्पेन्सर करीब-करीब उन्ही निष्कर्षों पर पहुँचता है जिनका अनुमोदन मिल ने किया था । व्यक्तिगत क्षमताओं का स्वतंत्र प्रयोग न केवल व्यक्ति के लिए वल्कि सम्पूर्ण समाज के लिये हितकारी है । स्पेन्सर व्यक्तित्व के दो पक्ष स्वीकार करता है—आंतरिक और बाह्य । आंतरिकरूप उस क्षमता से संपन्न है जो पूर्णता की प्राप्ति की ओर ले जाती है । इस क्षमता का प्रयोग करने के लिये व्यक्ति स्वतंत्रता चाहता है । बाह्यरूप से व्यक्ति इतना विवेकशील है कि वह जो अधिकार अपने लिये चाहता है वह दूसरों को देने के लिये तत्पर रहता है । व्यक्ति का विकास या पूर्णता अन्य व्यक्तियों के हितों या संपूर्ण समूह के हितों के विरुद्ध नहीं है वल्कि उनसे संबद्ध है तथा कोई व्यक्ति दूसरों का विरोध करके स्वयं पूर्णता प्राप्त नहीं कर सकता । प्रकृति की योजना में विकास का क्रम वातावरण के प्रति अनुकूलन (adaptations) से निर्धारित होता है, जो पाँचे वातावरण के अनुकूल नहीं बन पाते वे मुरझा जाते हैं । इसी प्रकार व्यक्ति भी अपने वातावरण (जिसमें समाज के अन्य सदस्य भी शामिल हैं) के विरुद्ध विकास नहीं कर सकता । हर व्यक्ति स्वभाव से ही अपने-आप को साथ रहनेवाले दूसरे व्यक्तियों के अनुकूल बनाने का प्रयास करता है, इसलिए व्यक्ति-स्वतंत्रता आवश्यक है और यह स्वतंत्रता समाज में रहनेवाले हर व्यक्ति के लिये समानरूप से आवश्यक है । वार्कर के शब्दों में, "ऐसी स्वतंत्रता जो संवास के कारण इस सीमा तक संशोधित होती है कि उसे प्रत्येक सदस्य के लिये समान होना आवश्यक है—संवास के ऐसे अनन्य नियम के रूप में प्राप्त होती है जिससे अन्य समस्त नियम प्रवाहित होते हैं और उन्हें जिसके अनुरूप होना चाहिये । स्वतंत्रता शासन की पूर्वमान्य स्थिति है, यही उसका प्रतिमान है ।" स्वतंत्रता स्वतः तो आवश्यक है ही, वह सभी सामाजिक अधिकारों का स्रोत भी है । शासन न्यायसंगत उसी समय कहा जा सकता है जब वह नागरिकों को अधिक से अधिक स्वतंत्रता-प्रदान करे, और, यह स्वतंत्रता सभी नागरिकों को समानरूप से

प्रदान करे अन्यथा वह वर्ग हितो का समर्थक बन जायगा। इससे यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि राज्य के अभाव में स्वतंत्रता अधिकतम होगी या प्रकृति से अनुकूलन श्रेष्ठतम होगा। राज्य के अभाव में स्वच्छदता हो सकती है जो स्थायी नहीं रह सकती क्योंकि एक व्यक्ति दूसरे की स्वतंत्रता का अतिक्रमण कर सकता है। इसके विपरीत राज्य व्यक्ति की स्वच्छदता का सीमांकन करके प्रत्येक व्यक्ति की स्वतंत्रता को सुरक्षित व सुनिश्चित बना देता है। व्यक्ति की प्राकृतिक अनुकूलन की शक्तियों को निर्धारण से कार्य करने का अवसर देने के लिये यह आवश्यक है कि राज्य व्यक्ति के व्यवहार पर कम से कम नियंत्रण रखे। राज्य का हस्तक्षेप उसी समय न्यायसंगत कहा जा सकता है जब एक व्यक्ति के कार्य से समाज के अन्य किसी व्यक्ति को हानि होने की संभावना हो। इस प्रकार सावधान्य राज्य की व्याख्या करते हुए स्पेन्सर उन्हीं निष्कर्षों पर पहुँचता है जिनका समर्थन मिल ने उपयोगितावाद के माध्यम से किया।

स्पेन्सर उन उग्र व्यक्तिवादियों में से है जो राज्य के कार्यक्षेत्र को न्यूनतम करना चाहता है। आक्रमण और अशांति से रक्षा करना और वैधानिक अनुबन्ध लागू करना ही राज्य का कार्य है। राज्य एक संयुक्त-स्कन्द-प्रमण्डल (Joint Stock Company) के समान है जिसका उद्देश्य 'आस्परिक स्वाधीनताओं की सुरक्षा करना' है। स्पेन्सर राज्य की उत्पत्ति सामाजिक समझौते के द्वारा तो नहीं मानता किन्तु राज्य स्वयं एक समझौता है जो समान स्वतंत्रता के उद्देश्य से किया गया है। किसी व्यक्ति को राज्य से विशेष सहायता की आशा नहीं करना चाहिये। बार्कर लिखते हैं, "यदि राज्य मुझे कुछ अतिरिक्त प्रदान करता है तो यह उसी समय संभव है जब वह मुझसे कुछ अतिरिक्त प्राप्त कर सकता है और इस अर्थ में यह सहायता उस अतर्भूत समझौते का खंडन करता है।"

राज्य के द्वारा धर्म प्रचार, दरिद्रों की सहायता, सार्वजनिक स्वास्थ्य या उत्पादन और वितरण के नियमों का निर्माण उचित नहीं है। मिल के विपरीत स्पेन्सर राज्य के द्वारा शिष्टा के प्रबन्ध का भी विरोध करता है। उसका विश्वास है कि शिष्टा के अभाव में भी बालक अपनी चमत्ताओं का प्रयोग तथा अपना विकास कर सकता है, इसलिए शिष्टा प्रदान करना राज्य का दायित्व नहीं है। इसके अतिरिक्त राज्य द्वारा नियंत्रित शिष्टा खड़िवादी होगी और प्राकृतिक विकास के अनुकूल नहीं होगी। स्पेन्सर इस तर्क को भी स्वीकार नहीं करता कि अशिष्टा या अज्ञान के कारण अपराधों की मात्रा बढ़ती है। जिस प्रकार पिता अपने बालक के लिये दूध और भोजन खरीदने का अधिकार रखता है उसी प्रकार उसे शिष्टा का भी स्वतंत्र अधिकार होना चाहिए। शिष्टा के सम्बन्ध में

मिल और स्पेन्सर के विचारों की भिन्नता आत्मगत दिखती है। कठोर और व्यापक शिक्षक में विकसित मिल शिक्षा को ही श्रेष्ठता का आधार मानता है तो उच्च शिक्षा से वंचित होने पर भी साहित्यिक जगत में स्थान प्राप्त कर लेने वाला स्पेन्सर उसे अनावश्यक मानता है। स्पेन्सर में यह विश्वास जीवन पर्यान्त बना रहा कि उसके विचारों की भौलिकता अध्ययन की कभी और सर्वेक्षण की प्रचुरता के कारण है।

स्पेन्सर यह विश्वास करता है कि प्राकृतिक अनुशासन की कठोरता हर व्यक्ति को अच्छा कार्य करने की प्रेरणा देती है। प्रकृति से हर व्यक्ति अच्छी वस्तु का चुनाव करता है, जिसे प्राकृतिक चयन का सिद्धांत कहा जाता है। राज्य का सहयोग और हस्तक्षेप प्राकृतिक चयन के विपरीत है। अपनी उन्नति के लिये व्यक्ति स्वयं जो प्रयत्न करता है वह राज्य के प्रयत्न से अधिक श्रेष्ठ होता है। स्पेन्सर के विचार यहां पर 'योग्यतम के अस्तित्व' के सिद्धांत से मिलते हैं जो प्रभाव उसने माल्थस से ग्रहण किया। प्रकृति के अनुशासन में यह स्वाभाविक है कि जो योग्य नहीं है और जो प्रयास नहीं करता वह पीछे रह जाता है, और जो पीछे रह गया वह समाप्त हो जाता है। इसलिये राज्य के सहयोग के अभाव में हर व्यक्ति अपनी शक्तियों का अधिकतम प्रयोग करेगा और अधिक उन्नति करेगा, यदि राज्य अयोग्य की सहायता करता है तो प्राकृतिक अनुशासन को भंग करता है तथा वातावरण के साथ व्यक्ति के सही अनुकूलन को रोकता है।

प्राकृतिक अधिकार—सामाजिक समझौते के सिद्धांत को अस्वीकार करते हुए भी स्पेन्सर ने प्राकृतिक अधिकारों को स्वीकार किया है। वार्कर का यह विश्वास है कि प्राकृतिक अधिकारों में विश्वास करना अंग्रेजों का जातीय लक्षण है जो आसानी से नहीं डिग सकता। उन्होंने इसके दो कारण स्वीकार किये हैं—धार्मिक असहमति (Dissent) और आर्थिक क्षेत्र में यद्भाव्यम्। असहमति स्पेन्सर को विरासत में मिली और यद्भाव्यम् वातावरण से। असहमति राज्य के नियंत्रण से धार्मिक संस्थानों की स्वतंत्रता और धार्मिक संस्थानों के नियंत्रण से व्यक्ति की स्वतंत्रता। यह विश्वास अपने-आप हमें प्राकृतिक अधिकारों की ओर ले जाता है; ऐसे अधिकार जो राज्य के नियंत्रण से ऊपर हैं। स्मिथ और रिकार्डों ने आर्थिकक्षेत्र में स्वतंत्रता का किया और आर्थिक क्रियाओं की स्वाधीनता तथा स्वतंत्र प्रतियोगिता में विश्वास ब्रिटिश विचारधारा का स्थाई लक्षण बन चुका था। स्पेन्सर ने भी आर्थिक स्वतंत्रता को भी प्राकृतिक अधिकारों के अंतर्गत शामिल करना चाहा। वह मानता है कि प्राकृतिक अधिकारों का आधार जीवन शक्ति की मान्यता है; यदि जीवित रहने के लिये आवश्यकता है तो हर व्यक्ति को अपनी

योग्यता और शक्तियों को क्रियान्वित करने का अधिकार होना चाहिये। प्राकृतिक अधिकार 'अपनी क्षमताओं का उपयोग करने का सामान्य दावा' है जो प्रत्येक व्यक्ति हर दूसरे व्यक्ति से करता है तथा हर दूसरे व्यक्ति को प्रदान करता है। इन्हें प्राकृतिक अधिकार दो कारणों से कहा गया है। यह अधिकार समाज से पूर्व है क्योंकि जीवन की क्षमता और जीवन का अधिकार समाज से पूर्व है। इन्हें प्राकृतिक कहने का दूसरा कारण यह है कि ये मनुष्य के अंतर्हित गुण हैं (inherent qualities) हैं, उन्नतिशील जीवन की आधारभूत परिस्थितियाँ हैं। प्राकृतिक अधिकारों को मान्यता देने का अर्थ है सामान्य जीवन की परिस्थितियों की स्थापना करना। स्पेन्सर ने प्राकृतिक अधिकारों की कोई सूची प्रस्तुत नहीं की बल्कि निपेधात्मक रूप में इनकी स्थापना की। राज्य का कार्यक्षेत्र सीमित है—रक्षा करना तथा अनुबन्धों की मान्यता बनाये रखना; शेष कार्यों में व्यक्ति स्वतंत्र है जब तक वह किसी दूसरे व्यक्ति का हानिकारक कार्य नहीं करता। प्राकृतिक अधिकारों की सूची बनाने की कोई आवश्यकता नहीं बल्कि राज्य के कार्यक्षेत्र को सीमित कर देना पर्याप्त है।

भू-संपत्ति के सन्ध में स्पेन्सर के विचार स्वतः विरोधी प्रतीत होते हैं। आरंभ में वह भूमि पर राज्य के नियंत्रण का समर्थक था किन्तु बाद में उसने अपने विचार बदल दिये और इस बात का समर्थन किया कि भूमि की रक्षा परिवार के द्वारा ही हो सकती है और उसी स्थिति में जब उस परिवार को यह विश्वास हो कि वह भूमि उसकी संतान को ही प्राप्त होगी। फिर भी भूमि पर व्यक्ति को संपूर्ण अधिकार दिया जाना उचित नहीं है क्योंकि इसका परिणाम भूमिहीन वर्ग का निर्माण हो सकता है। स्पेन्सर यह तर्क प्रस्तुत करता है कि स्वतंत्रता की समानता को स्वीकार कर लेने का अर्थ होता है भूमि पर हर व्यक्ति का समान अधिकार स्वीकार करना। यह उस विचार का बीजारोपण है जो ग्रीन के सिद्धांत में स्पष्ट हुआ—अन्य संपत्ति को राज्य के नियंत्रण से स्वतंत्र मानते हुए भू-संपत्ति को नियंत्रित मानना। स्पेन्सर के आधार ग्रीन से भिन्न है और उसका निष्कर्ष भी अलग है। स्पेन्सर यह स्वीकार करता है कि भूमि से जो उपज होती है उस पर व्यक्ति का पूर्ण अधिकार होता है तथा उसने समाज से यह अधिकार प्राप्त कर लिया है। स्पेन्सर यह मान लेता है कि भूमि में अपना श्रम मिलाने से पहले ही व्यक्ति समाज की स्वीकृति प्राप्त कर लेता है अन्यथा वह श्रम मिलायेगा ही नहीं।

मिल से बहुत पहिले ही उसने स्त्री मताधिकार का समर्थन किया। सामाजिक जीवन की स्वतंत्रता का समर्थन वह इस सीमा तक करता है कि बालकों को भी परिवार के कठोर नियंत्रण से स्वतंत्र करना चाहता है। परिवार के अनुशासन को वह स्वीकार

नहीं करता तथा बालकों को माता-पिता के नियंत्रण से स्वतंत्र करना चाहता है क्योंकि ऐसे नियंत्रण से बालकों का प्राकृतिक अनुकूलन सही रूप में नहीं हो पाता। ऐसा प्रतीत होता है कि स्पेन्सर कदाचित् अपने चाचा के उस कठोर नियंत्रण के विरुद्ध विद्रोह कर रहा है जिसके कारण उसे लौटकर पिता के घर जाना पड़ा था। माता-पिता का कार्य भी राज्य की ही तरह रक्षात्मक हो जाता है।

राज्य का मूल कार्य हर व्यक्ति को न्याय प्रदान करना है। वेन्थम के सुधारों से आगे बढ़कर स्पेन्सर यह चाहता है कि व्यक्ति को न्याय निःशुल्क प्राप्त होना चाहिये अन्यथा लोग दरिद्र व्यक्तियों पर अन्याय करते रहेंगे क्योंकि उसमें न्याय का मूल्य चुकाने की क्षमता नहीं है। इसी आधार पर स्पेन्सर निर्वाचित प्रजातंत्रों में भी अविश्वास प्रगट करता है। उसको यह संदेह है कि जहाँ निर्णय बहुमत के द्वारा लिये जाते हैं वहाँ अल्पमत के साथ अन्याय होगा। वह वर्गों के प्रतिनिधित्व का समर्थन करता है क्योंकि सर्वव्यापी वयस्क मताधिकार केवल बहुमत के अधिकारों का रक्षक है संपूर्ण समाज के अधिकारों का नहीं; किन्तु यह स्मरणीय है कि समाजवाद के समर्थक इस विचार का भी विरोध करते हैं। समाजवादियों का यह विचार है कि सर्वव्यापी वयस्क मताधिकार भी विशाल दरिद्र जन-समूह के उत्थान के लिये पर्याप्त नहीं है और निर्वाचित प्रजातंत्रों का इतिहास भी यह बतलाता है कि दरिद्र बहुमत से भयभीत होने की कोई आवश्यकता नहीं है। स्पेन्सर का यह विश्वास है कि सर्वव्यापी न्याय की प्राप्ति उचित औद्योगिक विकास से ही हो सकती है क्योंकि पूर्णरूपेण औद्योगिक समाज में व्यक्तिगत स्वार्थ समाप्त हो जायेंगे।

अंत में राज्य के अस्तित्व के संबंध में स्पेन्सर के कुछ विचार 'एथिक्स' के द्वितीय भाग से प्रस्तुत करना आवश्यक हो जाता है। वह विश्वास करता है कि जो राज्य प्राकृतिक चयन और श्रेष्ठतम के अस्तित्व के नियम को त्याग देता है उसका शीघ्र ही अंत हो जायगा। इस तर्क की पुष्टि परिवार के उदाहरण से की गई है क्योंकि समानता के सिद्धांत का अधिकतम समर्थन परिवार की व्यवस्था में ही मिलता है। स्पेन्सर लिखता है, "बाल्यकाल में प्राप्त लाभान्श कार्यक्षमता के विपरीत अनुपात में होता है..... वयस्क होने के बाद लाभान्श क्षमता के अनुपात में ही होना चाहिये..... यदि बालकों का लाभान्श क्षमता के अनुपात में होगा तो मानव जाति समाप्त हो जायगी।" प्रजाति के संचालन के लिये यह आवश्यक है कि हम अपने शिशु की रक्षा करें और उसके विकसित होने का प्रवन्ध करें। उसमें उत्पादन की क्षमता न होने पर भी उसके जीवन की आवश्यकताओं का प्रवन्ध करना होगा। इसके ठीक विपरीत यह भी स्वीकार किया गया, "यदि वयस्को

मे लाभांश अचमता के अनुपात मे दिया जाने लगा तो अवनति के फलस्वरूप कुछ पीढियों के बाद प्रजाति का अंत हो जायगा ।” प्राणि जगत का यह नियम मानव जगत में लागू करते हुए स्पेन्सर कहता है कि कमजोर, अपग और अयोग्य लोगो की सहायता अंततः सामाजिक प्रगति के लिये हानिकारक है । इसका अर्थ होगा अयोग्य वर्ग पर साधनो का अनावश्यक व्यय और योग्य वर्ग को साधनो से वंचित करना ।

राज्य के प्रकार—स्पेन्सर दो प्रकार के राज्यों का उल्लेख करता है—सैनिक राज्य और औद्योगिक राज्य । एकतंत्र, कुलीनतंत्र और प्रजातंत्र का विभाजन उचित नहीं है, न ही मूल अंतर पर आधारित है । स्पेन्सर ने वर्गीकरण का आधार उस भावना को माना जो राज्य अपने विकास के प्रति रखता है क्योंकि उसके लिये हर वस्तु का जीवनाधार (Raison d'elate) विकास का सिद्धांत ही है । इस आधार पर पहला वर्ग उन राज्यों का है जो अपने विकास के लिये युद्ध की भावना पर आश्रित है जिन्हे ‘सैनिक राज्य’ या ‘लडाकू राज्य’ कहा जा सकता है । दूसरे वर्ग मे वे राज्य आते है जो अपनी उन्नति के लिये औद्योगिक उत्पादन पर निर्भर है । सैनिक राज्य की भावना एकतंत्रात्मक होती है चाहे शासन का स्वरूप कुछ भी हो । इस प्रकार का राज्य शक्ति पर आधारित होते है और राज्य से नागरिको का सहयोग अनिवार्य और शक्ति द्वारा बाध्य होता है । इस प्रकार के राज्यों को वह अपूर्णता और पिछड़ेपन की निशानी मानता है । यह राज्य मानव जाति के सही विकास मे सहायक नहीं हो सकते । “उच्च श्रेणी के राज्य की सभावना युद्ध का अंत हो जाने पर निर्भर है ।” स्पेन्सर का यह विश्वास है कि औद्योगीकरण से युद्ध की सभावना कम हो जायगी । विशाल उद्योगो के निर्माण से व्यक्ति की शारीरिक और मानसिक शक्तिया उत्पादन की दिशा मे लग जाती है और युद्ध की ओर से उनका ध्यान हट जाता है । औद्योगिक राज्य का स्वरूप प्रजातंत्रात्मक और शांतिप्रिय होता है । औद्योगीकरण से नई आर्थिक शक्तिया उत्पन्न होती है और राज्य मे शक्ति का वितरण स्वाभाविक हो जाता है । राज्य पर किसी निश्चित वर्ग या व्यक्ति का आधिपत्य नहीं रह जाता । अधिक उत्पादन के लिये स्वतंत्रता आवश्यक हो जाती है और प्राचीन शक्ति-प्रधान-व्यवस्था समाप्त हो जाती है । पूंजी के अंतर्राष्ट्रीय विस्तार और अंतर्राष्ट्रीय व्यापार से राज्यों की अतनिर्भरता बढ जाती है और अंतर्राष्ट्रीय शांति अधिक आवश्यक हो जाती है किन्तु बीसवी शताब्दी के पूर्वार्ध मे दो विश्वयुद्ध इस तर्क का खड्क करते है ।

युद्ध की समाप्ति से सामाजिक जीवन पर भी बहुत अधिक प्रभाव होगा । पाशविक भावनाओ मे कमी होगी, बहुपत्नी प्रथा समाप्त हो जायगी, क्योंकि उसका

यह विश्वास है कि युद्ध के कारण पुरुष का श्रौसत जीवन स्त्री के श्रौसत जीवन से कम हो जाता है इसीलिये बहुपत्नी प्रथा रहती है। इस पण्वितर्तन से स्त्रीजाति का उत्थान होगा और उनकी सामाजिक प्रतिष्ठा व कार्यक्षमता बढ़ जायगी। शांति की स्थापना से राज्य की शक्ति क्रमशः कम होती जाती है और व्यक्ति की स्वतंत्रता बढ़ती जाती है। सैनिक राज्य में व्यक्ति राज्य के लिये होता है और औद्योगिक राज्य में राज्य व्यक्ति के लिये।

समाजवाद सैनिक राज्य का ही रूप है क्योंकि समाजवाद में शक्ति का केन्द्रीयकरण, व्यक्ति-स्वतंत्रता का ह्रास और शासन की शक्ति में वृद्धि स्वाभाविक है। वह लिखता है “इन परिस्थितियों में एक नया कुलीनतंत्र उत्पन्न होगा जिसे जनता का समर्थन प्राप्त होगा ; और जो केन्द्रित होने के कारण अत्यधिक शक्तिशाली होगा जो शक्ति भूतकाल के किसी कुलीनतंत्र को नहीं रही।” स्पेन्सर का यह संदेह वर्तमान साम्यवादी राज्यों में कितना सही सिद्ध हुआ है यह स्वतः स्पष्ट है। स्पेन्सर मानता है कि आर्थिक और राजनीतिक क्रियाओं में मौलिक अंतर है जिसके कारण दोनों क्षेत्रों को मिलाया नहीं जा सकता। आर्थिक व्यवस्था राजनीतिक व्यवस्था की अपेक्षा अधिक जटिल है। इन दोनों के मिश्रण से आर्थिक व्यवस्था में असंतुलन, स्वतंत्रता का ह्रास और शक्तिशाली नौकरशाही का निर्माण होगा। स्पेन्सर समकालीन व्यवस्था के दोषों से अनभिज्ञ नहीं था किन्तु उसका विश्वास था कि यह कमजोरियाँ अपने-आप दूर हो जायंगी। सामाजिक विकास की यह अंतिम अवस्था नहीं है बल्कि अभी अधिक श्रेष्ठ अवस्था आनेवाले हैं। वह लिखता है, “जिस प्रकार लड़ाकू और औद्योगिक राज्यों का अंतर इस विश्वास को, कि व्यक्ति राज्य के लाभ के लिये जीवित है, इस प्रकार उलट देने से होता है कि राज्य व्यक्ति के लाभ के लिये है ; उसी प्रकार औद्योगिक प्रकार और आनेवाले प्रकार में अंतर इस विश्वास को, कि जीवन श्रम के लिये है, इस प्रकार बदल देने से होता है कि श्रम जीवन के लिये है।” इन शब्दों में यह आशा छिपी है कि वर्तमान समाज में जो कुछ लोग उत्पादन पर अधिकार जमाये बैठे हैं और स्वयं कोई श्रम नहीं करते उनको स्वयं श्रम करने की प्रेरणा मिलेगी और यह अधिकार अधिक लोगों में वितरित हो जायगा।

स्पेन्सर ने नैतिकता के प्रश्न का अध्ययन भी इसी आधार पर किया है। सर्वश्रेष्ठ आचरण का अर्थ है स्वयं को जीवन की पूर्णता के अनुकूल बनाना। वातावरण के प्रति सर्वाधिक अनुकूलन ही नैतिकता का मापदंड है। मनुष्य अपने-आप को कहां तक

समाज के अनुकूल बना सकता है यह इस बात पर निर्भर है कि उसमें कहा तक असमानताओं के अनुकूल बनने की शक्ति है, क्योंकि समाज असमानताओं का संगठन है। स्पेन्सर यह मानता है कि आचरण के निर्णय में जैविक आवश्यकताओं का प्रभाव बहुत अधिक होता है इसीलिये भिन्न समाजों में नैतिक मापदंड भिन्न होते हैं। सामूहिक जीवन पर सामाजिक संगठन के स्वरूप का प्रभाव बहुत अधिक होता है। सैनिक राज्य में वीरता, बल, साहस आदि पर अधिक जोर दिया जाता है। अनेक कबाइली और आदिवासी जातियों में हत्या, डकैती आदि को अनैतिक नहीं माना जाता बल्कि कई लड़ाकू जातियां कृषि, व्यापार और श्रम को अपमानजनक समझती हैं। इसके विपरीत औद्योगिक समाजों में मानवता, उदारता, दया, सहानुभूति इत्यादि गुणों को प्रधानता दी जाती है और शक्ति प्रयोग तिरस्कृत किया जाता है। किन्तु स्पेन्सर यह नहीं जानता था कि कुछ ही वर्षों बाद दुनिया की औद्योगिक शक्तियां व्यापार के विस्तार के लिये सारी दुनिया को युद्ध की आग में झुलस देंगी।

हर्वर्ट स्पेन्सर ही एक ऐसा दार्शनिक है जिसने अपने ही जीवन काल में अपनी लोकप्रियता भी देखी और लोकप्रियता को समाप्त होते भी देखा। जीवन के अंतिम वर्षों में उसे सभी वर्गों का विरोध सहना पड़ा। अनुचित निष्कर्षों के कारण समकालीन वैज्ञानिकों ने उसका विरोध किया। धर्म और रूढ़ियों के समर्थक उसके भौतिकवाद के कारण विरोधी बन गये; यहाँ तक कि उदारवादी भी उससे सन्तुष्ट नहीं थे। उदारवाद के नाम में उसने राज्य के कार्यक्षेत्र को इतना सीमित कर दिया जैसा पहले कभी कल्पना नहीं की गई थी, यहाँ तक कि टकसाल और डाक व्यवस्था को भी उसने राज्य के नियंत्रण से अलग करना चाहा। सेवाइन ने तो स्पेन्सर को प्रतिक्रियावादी कहा है क्योंकि “वह उस समय भी दार्शनिक उग्रवादी बना रहा जब कि दार्शनिक उग्रवाद एक पीढ़ी पहले मृत हो चुका था।”

स्पेन्सर ने अपने विचारों की पृष्टि करने के लिये प्राणिविज्ञान का सहारा अवश्य लिया और उसके द्वारा इतिहास दर्शन की ओर जाने का भी प्रयास किया किन्तु उसकी प्रणाली न तो वैज्ञानिक थी न ऐतिहासिक। उसने वैज्ञानिक और ऐतिहासिक तर्कों का प्रयोग केवल पूर्वमान्य सत्यों को सिद्ध करने के लिये ही किया है। सावयव सिद्धांत का खडन अनेक प्रकार से किया जा चुका है। स्पेन्सर ने इस समानता का उपयोग व्यक्तिवाद का समर्थन करने के लिये किया, किन्तु वह राज्य और शरीर की समानता में इतना उलझ गया कि अपना मूल उद्देश्य भूल गया। दो सावयवों के

अध्याय २०

हीगेल

(१७७०-१८३१)

(Hegel : 1770-1831)

पाश्चात्य राजदर्शन में हीगेल के साथ आदर्शवाद की एक नई शाखा का आरंभ होता है जिसे जर्मन आदर्शवाद या उग्र आदर्शवाद कहा जाता है। रूसो के सिद्धांत में समुदाय की एक इच्छा-शक्ति की कल्पना की गई और इसी इच्छा को मानव के लिये उचित, नैतिक और स्वतंत्र इच्छा कहा गया। इसी आधार पर कान्ट ने एक नैतिक इच्छा की कल्पना की और इसी इच्छा के आधार पर हीगेल ने राजनीति दर्शन में एक नये आदर्शवाद को जन्म दिया जिसमें राज्य को 'पृथ्वी पर ईश्वर' का रूप दिया गया। हीगेल का दर्शन अत्यन्त भावात्मक, क्लिष्ट और उलझा हुआ है और उसके निष्कर्ष भी आज निःसंकोच रूप से स्वीकार नहीं किये जा सकते किन्तु फिर भी हीगेल राज-दर्शन के इतिहास में एक महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त कर चुका है। जर्मनी में आदर्शवाद का प्रचार, द्वन्दवाद और इतिहास-दर्शन हीगेल की प्रमुख देन है। हीगेल ने सबसे पहले यह स्पष्ट किया कि मानव सभ्यता के विकास का भी एक निश्चित सिद्धांत है, इतिहास का भी एक दर्शन है। इसी विचार से प्रभावित होकर मार्क्स ने इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या प्रस्तुत की।

जर्मन आदर्शवाद १८ वीं शताब्दी के आदर्शवाद और फ्रांस की राज्यक्रांति के विरुद्ध प्रतिक्रिया है। रूसो की युवावस्था फ्रांस की राज्यक्रांति के उद्देलित कर देनेवाले दिनों में गुजरी। इस क्रांति से उसे कुछ समय तक सहानु-भूति थी, जो उस पीढ़ी के नवयुवकों में सामान्य बात थी किन्तु बाद में उसमें इस क्रांति के विचारों के प्रति प्रतिक्रिया हुई। संपूर्ण यूरोप के राजनीतिक विचारों में परिवर्तन हो रहा था; प्राकृतिक अधिकार, सामाजिक अनुबंध और क्रांति के विचारों की लोक-प्रियता समाप्त हो रही थी। फ्रांस में क्रांति के बाद भी स्वतंत्रता, समानता और बन्धुत्व की स्थापना नहीं हो सकी; और जनसाधारण के हितों के अनुकूल प्रजातंत्र की स्थापना नहीं हो सकी। इंग्लैंड में राजमुकुट की शक्तियों को सीमित कर देने के बाद भी जन-

साधारण को संतोष नहीं मिल सका। मेक्सी के शब्दों में “उन्नीसवीं शताब्दी ने क्रांति को अराजकता और प्रतिक्रिया में पतित होते देखा; प्रजातंत्र को स्वयं अट्टारहवीं शताब्दी के आदर्शों से धोखा करते देखा”। परिणाम स्वरूप संपूर्ण यूरोप के राजनीतिक विचारों में तीव्र गति से परिवर्तन हुआ। इङ्ग्लैंड में उपयोगितावादियों ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत के विरुद्ध सर्वाधिक सुख का मापदंड प्रस्तुत किया और यूरोप में दर्शन का नेतृत्व जर्मनी को प्राप्त हो गया जिसने आदर्शवाद का एक नया स्वरूप प्रस्तुत किया। फ्रेंच क्रांति के बाद शीघ्र ही उन सारे विचारों का ग्रंथ हो गया जो क्रांति से पहले क्रांतिवाद और स्वतंत्रतावाद के आधार माने जाते थे, इसलिये जार्ज सेवाइन ने फ्रेंच क्रांति को “एक वीट्रिक और राजनीतिक युग का ग्रंथ” माना है। जर्मन विचारकों ने रूमो के आदर्शवाद को उसकी रोमांटिक शैली निकालकर ग्रहण कर लिया जिसका परिणाम हीगेल का सिद्धांत हुआ। राज्य की इच्छा शक्ति बनी रही किन्तु व्यक्तिगत इच्छा का महत्व रोमांटिक शैली के साथ ही समाप्त हो गया और व्यक्ति राज्य का दास बन गया।

हीगेल ने आदर्शवाद का सिद्धांत कान्ट (Immanuel Kant) और फिक्टे (Fichte) से ग्रहण किया। जिस समय हीगेल उच्चशिक्षा प्राप्त करने के लिये विश्व-विद्यालय पहुँचा जर्मनी के वीट्रिक और गैचारिक जगत में इन दोनों विचारकों का प्रभाव बहुत अधिक था। यह दोनों विचारक विश्वविद्यालयीन प्राध्यापक थे। कान्ट कोनिग्सवर्ग विश्वविद्यालय में आध्यात्मदर्शन का प्राध्यापक था और उसका मूल क्षेत्र आध्यात्म-दर्शन (Metaphysics) ही था राजनीति नहीं; फिर भी उसने मनुष्य की नैतिक इच्छा (Moral Will) का उल्लेख किया है जो रूसो की यथार्थ इच्छा (Real Will) के समरूप है। हर मनुष्य के लिये इसी इच्छा का पालन करना हितकर है क्योंकि यही शुद्ध व सर्वव्यापी इच्छा है। कान्ट के विचारों में राज्य का आदर्शीकरण और व्यक्ति-स्वतंत्रता का ह्रास उस मात्रा में नहीं हुआ जैसे हीगेल के सिद्धांत में। आदेशात्मक प्रेरणा (Categorical Imperative) के आधार पर कान्ट ने एक विश्व-व्यापी नैतिक विधि की कल्पना की तथा मानव स्वतंत्रता और अधिकारों को इसी विधि पर आधारित माना।

फिक्टे के विचार व्यक्ति स्वतंत्रता के विरोधी और अधिनायकवाद के अधिक निकट हैं। फिक्टे भी मूल रूप से आध्यात्म दार्शनिक था और उसने कान्ट के विचारों की रचना करनी चाही किन्तु बाद के वर्षों में वह कान्ट के व्यक्तिवाद से क्रमशः दूर होता गया और राज्य के सर्वाधिकारी (Totalitarian)-

स्वरूप का समर्थक बन गया। फिकटे के लिये व्यक्ति का विवेक सर्वव्यापी विवेक का ही एक अंश है तथा सर्वव्यापी विवेक ही अंतिम सत्य है, जो ईश्वर के अतिरिक्त और कुछ नहीं। विश्वव्यापी इच्छा के पालन में ही स्वतंत्रता निहित है और इसका विरोध स्वतंत्रता का विनाश है। हीगेल का सिद्धांत फिकटे के इन्हीं विचारों से प्रभावित दिखता है। फिकटे के बाद हीगेल को एक ही काम रह गया था कि इस सर्वव्यापी इच्छा को राज्य और शासक की इच्छा के अनुरूप बतलाये। फिकटे के अनुसार राज्य का प्रमुख उत्तरदायित्व व्यक्तिगत इच्छा और सर्वव्यापी इच्छा में एकीकरण स्थापित करना है, जो बाह्य परिस्थितियों के परिवर्तन तथा आंतरिक शक्तियों के निर्माण से होता है। फिकटे ने सत्तावाद और राष्ट्रवाद का समर्थन किया।

हीगेल का जन्म २७ अगस्त १७७० में को स्टुटगार्ट के एक सपन्न परिवार में हुआ था। १८ वर्ष की आयु में उसने धर्मशास्त्र (Theology) का अध्ययन करने के लिये विश्वविद्यालय में प्रवेश किया। १७९० में उसने दर्शन में उपाधि प्राप्त की और १७९३ में धर्मशास्त्र का प्रमाण-पत्र। हीगेल अच्छे छात्रों में होते हुए भी विशेष प्रतिभाशाली छात्रों में नहीं था और जब उसने विश्वविद्यालय छोड़ा तो शिक्षकों के विचार में वह दर्शन में कमजोर था। विश्वविद्यालय से निकलकर उसने व्यक्तिगत शिक्षक (Private tutor) के रूप में अपना जीवन आरंभ किया और वर्न तथा फ्रेन्कफर्ट में रहा। १७९६ में पिता की मृत्यु के पश्चात् उसने विश्वविद्यालय में शिक्षक का स्थान प्राप्त करने की कोशिश की। १८०१ में जेना (Jena) विश्वविद्यालय में उसे दर्शन और तर्कशास्त्र के ट्यूटर (Tutor) का स्थान मिल गया और १८०५ में यहीं पर वह प्राध्यापक बन गया। १८०६ में फ्रांस ने जर्मनी पर आक्रमण किया और हीगेल ने जेना का युद्ध स्वयं अपनी आँखों से देखा। इस घटना ने हीगेल के विचारों को प्रभावित किया जैसा कि नेपोलियन को व्यापक इच्छा का प्रतीक मानने से स्पष्ट हो जाता है। इस आक्रमण के कारण जेना विश्वविद्यालय दूट गया और हीगेल को एक पत्र के संपादक के रूप में कार्य करना पड़ा। १८०८ से १८१६ तक वह न्यूरेम्बर्ग के एक विद्यालय (Gymnasium) के प्रधान के रूप में कार्य करता रहा। १८०७ में उसने 'फिनायिनालाजी आफ स्पिरिट' (Phenomenology of Spirit) प्रकाशित हुई और १८१६ में 'साइन्स आफ लॉजिक' (Science of Logic)। दोनों पुस्तकों के प्रभाव का अन्तर इस बात से स्पष्ट हो जाता है कि पहली के प्रकाशन के बाद भी ८ वर्ष तक हीगेल एक माध्यमिक विद्यालय में ही बना रहा और दूसरी पुस्तक-

के प्रकाशन से उसे एर्लान्जेन (Erlangen), बर्लिन और हीडेलबर्ग (Heidelberg) में प्राध्यापक का पद ग्रहण करने के लिये आमंत्रित किया गया। हीगेल ने हीडेलबर्ग जाने का निर्णय किया। इसी समय Encyclopaedia of Philosophical Sciences प्रकाशित हुई जिसमें उसने संपूर्ण दार्शनिक पद्धतियों का विवेचन किया है। इन रचनाओं के परिणाम स्वरूप जर्मनी के बौद्धिक जगत में हीगेल की प्रतिभा स्वीकार कर ली गई और १८१८ में फिक्टे की मृत्यु के बाद बर्लिन विश्वविद्यालय में दर्शन विभाग के प्रधान के रूप में बुला लिया गया। १८२१ में 'फिलासफी आफ राइट' (The Philosophy of Right) और मरणोपरान्त १८३७ में 'फिलासफी आफ हिस्ट्री' (Philosophy of History) प्रकाशित हुई। १४ नवम्बर १८३१ को उसकी मृत्यु हैजे के कारण हो गई। उसके विचारों का प्रभाव मृत्यु के बाद भी यूरोप और पाश्चात्य जगत के विचारों पर बना रहा। सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि हीगेल का प्रभाव केवल आदर्शवादी दार्शनिकों पर ही नहीं हुआ बल्कि अन्य विचारधाराओं पर भी हुआ जो आपस में विरोधी हैं—मार्क्सवाद तथा फासीवाद दोनों हीगेल से प्रभावित हैं। हीगेल ने दो विचारों का समन्वय करना चाहा द्वन्द्ववाद और राष्ट्रवाद और राष्ट्रीयराज्य को द्वन्द्ववाद पर आधारित माना किन्तु आनेवाले युग में यह विरोधी सिद्धांत बन गये। एक ओर मार्क्स तथा उसके समर्थक द्वन्द्ववाद का समर्थन करते हैं और राष्ट्रीयतावाद का विरोध तो दूसरी ओर फासीवादियों ने राष्ट्रवाद को स्वीकार किया तो द्वन्द्ववाद को तिलांजलि दे दी।

अध्ययन के दृष्टिकोण से आदर्शवाद सामान्यतः एक कठिन सिद्धांत माना जाता है क्योंकि उसका आधार भावात्मक है ठोस नहीं। हीगेल की रचनाओं में यह विचारधारा और क्लिष्ट हो जाती है तथा उसका दर्शन पूर्णरूपेण भावात्मक हो जाता है। विचारों की प्रधानता को बनाये रखने के लिये हीगेल ने व्यावहारिक जगत की सामान्य मान्यताओं को भी त्याग दिया तथा उसकी लेखन शैली ने उसके विचारों को और भी अधिक उलझा दिया। यह कहावत प्रचलित है कि हीगेल स्वयं कहा करता था कि "मुझे एक व्यक्ति ने समझा है और वह भी नहीं समझ सका"। यह कथन भले ही कपोल कल्पित हो परन्तु हीगेल के दर्शन की क्लिष्टता को देखते हुए इसके सत्यांश को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। 'फिलासफी आफ राइट' के बारे में हर्नशा (Hearnshaw) ने लिखा है कि जो लोग इस प्रणाली (दार्शनिक प्रणाली) से पूर्णरूप से परिचित नहीं हैं तथा "जो मूल रूप से राजनीति सिद्धांत से ही सम्बन्धित हैं उनके लिये यह पुस्तक समझ में न आनेवाले कथनों तथा रहस्यपूर्ण तकनीकों

(technical) शब्दों व शब्दावली से भरी है।" हीगेल ने आदर्श और व्यावहारिक का समन्वय करना चाहा। वह न तो आदर्शवाद को त्यागना चाहता है न आदर्श की कल्पना में यथार्थ को ही भूलना चाहता है। अतः वह विवेकवाद (Rationalism) को ऐसा रूप देना चाहता है जो यथार्थ जगत के अनुकूल हो। ऐसा करने के लिये उसने विश्वव्यापी सत्य की खोज की तथा एक ऐसी व्यवस्था का निर्माण करना चाहा जिसमें व्यक्तिगत और विश्वव्यापी का समन्वय हो सके।

द्वन्द्ववाद : राजनीति विज्ञान—हीगेल का यह विश्वास था कि अन्य विचारों की तरह सामाजिक विकास और राजनीतिक संस्थाओं का भी एक निश्चित सिद्धांत होता है जिसकी खोज वह करना चाहता है। प्लेटो की तरह वह किसी 'यूटोपिया' (Utopia) की कल्पना नहीं करना चाहता बल्कि दर्शन के माध्यम से राज्य के यथार्थ रूप को तथा व्यक्ति और राज्य के सही सम्बन्धों को निश्चित करना चाहता है। दर्शन का उद्देश्य आदर्श की कल्पना नहीं बल्कि सत्य की खोज है और राजदर्शन को भी निश्चित विज्ञान का रूप दिया जा सकता है। अफसोस इस बात का है कि कोई साधारण व्यक्ति विशेष ज्ञान प्राप्त किये बिना वनस्पति या रसायन विज्ञान के क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं करता किन्तु हर साधारण आदमी बिना किसी पृष्ठभूमि के राज्य के बारे में अपने विचार व्यक्त करना अपना अधिकार समझता है। इन विचारों के कारण राज्य का वास्तविक रूप धुंधला हो जाता है और हम यह समझने लगते हैं कि राज्य का वैज्ञानिक अध्ययन संभव नहीं है।

वैज्ञानिक अध्ययन करने के लिये हीगेल द्वन्द्ववाद का सहारा लेता है। द्वन्द्वात्मक प्रणाली दर्शन में पहले भी प्रचलित रही है और इस प्रणाली के द्वारा विचारों की सत्यता स्थापित करने का प्रयत्न किया गया है। किन्तु हीगेल ने इस प्रणाली को एक विशेष रूप दिया और इसका प्रयोग सामाजिक विकास का क्रम निश्चित करने के लिये किया। ज्ञान की पद्धति के नाते द्वन्द्ववाद दो विरोधी विचारों के संघर्ष पर आधारित है और आदर्शवादी होने के कारण हीगेल सत्य को विचारमय (Ideal) मानता है। प्रत्येक विचार सत्य नहीं है बल्कि उसमें सत्य और असत्य का कुछ अंश रहता है किन्तु अंतिम सत्य कोई भौतिक तत्व नहीं बल्कि विचार ही है इसलिये सत्य की खोज प्रचलित विचारों के माध्यम से ही हो सकती है। द्वन्द्वात्मक प्रणाली के तीन अंश हैं—वाद (Thesis), प्रतिवाद (Antithesis) और संवाद (Synthesis)। प्रारंभ में जो विचार उत्पन्न होता है वह वाद है। इसे वाद इसलिये कहा जाता है कि यह पूर्ण सत्य

नहीं है बल्कि केवल एक मत है जिसमें सत्य का कुछ अंश है और कुछ असत्य भी । इस असत्य के कारण इस मत का खंडन किया जाता है; जो विचार खंडन करता है वह प्रतिवाद है । प्रतिवाद में भी सत्य और असत्य दोनों शामिल हैं । पूर्ण सत्य न होने के कारण दो में से कोई भी विचार मान्य नहीं है बल्कि दोनों विचारों का सत्य का अंश मिलकर एक नये समन्वय को जन्म देता है जिसे संवाद कहा गया है । संवाद कोई नया विचार नहीं है और संघर्ष में वाद और प्रतिवाद नष्ट नहीं होते बल्कि मिलकर ही इस नये विचार को जन्म देते हैं । इस संवाद में भी सभी असत्य विचारों का अंत नहीं होता ; अतः इसका भी विरोध होता है । इस प्रकार संवाद स्वयं वाद बन जाता है और उसका भी प्रतिवाद उत्पन्न हो जाता है । यह संघर्ष पुनः एक संवाद को जन्म देता है जिसका फिर प्रतिवाद होता है और फिर संवाद निकलता है । यह क्रम उस समय तक चलता रहता है जब तक असत्य का पूर्णरूपेण खंडन नहीं हो जाता और पूर्ण सत्य की प्राप्ति नहीं हो जाती । यह पूर्ण सत्य ही अंतिम संवाद है जिसका खंडन नहीं किया जा सकता । इस प्रकार द्वन्द्ववाद का अंत पूर्ण यथार्थ की अभिव्यक्ति में ही होता है । विचारों का यह द्वन्द्व और समन्वय किसी बाह्य शक्ति से प्रभावित नहीं होता । हीगेल का यह विश्वास है कि विचार प्रणाली का स्वभाव ही ऐसा है कि उसमें विरोध और समन्वय उत्पन्न होते रहते हैं जो सत्य की प्राप्ति पर ही समाप्त होते हैं । इस प्रणाली को इस प्रकार दर्शाया जा सकता है—

वाद > प्रतिवाद > संवाद > प्रतिवाद > संवाद > प्रतिवाद > अंतिम संवाद

अंतिम संवाद या पूर्ण सत्य विवेकशील है क्योंकि इसका विरोध नहीं हो सकता । अन्य सभी विचार असत्य हैं और उनका विरोध होता है क्योंकि विवेक किसी ऐसे विचार को स्वीकार नहीं कर सकता जिसका विरोधी विचार उपस्थित है ।

अपने इस रूप में द्वन्द्ववाद एक दार्शनिक प्रणाली है किन्तु हीगेल ने इसे राजनीतिक अध्ययन में भी लागू किया । इस प्रणाली के माध्यम से सामाजिक विकास का विश्लेषण करके हीगेल ने इतिहास दर्शन को जन्म दिया । उसका विश्वास है कि मानव समाज का विकास क्रमिक रूप से हुआ है जिसकी व्याख्या वैज्ञानिक रूप में की जा सकती है । सामाजिक विकास के पीछे एक सार्वभौम सिद्धांत निहित है और इस सिद्धांत को जान लेने से सामाजिक अध्ययन भी वैज्ञानिक बन जाता है । मनुष्य की व्यक्तिगत चेतना और सर्वव्यापी चेतना का द्वन्द्व कुटुम्ब को जन्म देता है किन्तु कुटुम्ब सर्वव्यापी चेतना की अभिव्यक्ति नहीं है । अतः यह द्वन्द्व चलता रहता है और विभिन्न समुदायों का जन्म होता है किन्तु यह सभी संवाद अपूर्ण हैं । पूर्ण तथा अंतिम संवाद

राज्य है क्योंकि यह व्यक्ति की सर्वव्यापी चेतना की पूर्ण अभिव्यक्ति है। यह व्यक्तिगत चेतना का सर्वव्यापी चेतना में विलीनीकरण है। विवेकशील जीवन व नैतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति इसी विलयन में निहित है। राज्य के अभाव में न तो नैतिकता संभव है न विवेकशील जीवन।

आदर्शवाद—द्वन्द्वात्मक प्रणाली के माध्यम से हीगेल इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि राज्य मानव जीवन की सर्वश्रेष्ठ संस्था है, नैतिकता का महानतम स्रोत है। सर्वव्यापी चेतना के विकास में व्यक्ति क्रमशः अपने विशिष्ट स्वार्थों को भूलकर सामूहिक हितों की प्राप्ति की ओर अग्रसर होता है। प्रेम और सद्भावना के आधार पर कुटुम्ब की स्थापना होती है और व्यक्ति पारिवारिक हितों की पूर्ति के लिये कार्य करने लगता है। सम्य समाज में आकर व्यक्ति अपने पारिवारिक और अन्य सामुदायिक हितों को त्यागकर समाज के हितों के लिये कार्य करता है। हीगेल यह बतलाना चाहता है कि एक अच्छे नागरिक के लिये 'निष्ठाओं का उचित क्रम' (Right ordering of loyalties) आवश्यक है। सामाजिक जीवन में हर समूह और संस्था का उचित महत्व है। सभी संस्थाएँ विकास का अंग हैं, अतः स्थापित संस्थाओं का विरोध उचित नहीं है। सम्य समाज कई जटिल संस्थाओं का समूह है जो व्यक्ति और राज्य के संबंधों को सीमित करती है। इन संस्थाओं में कुछ असत्य हो सकता है किन्तु कुछ सत्य का अंश भी है जिसके कारण इनका तिरस्कार उचित नहीं है। अंततः सभी हित राज्य में विलीन हो जाते हैं। व्यक्ति और राज्य के संबंधों का वर्णन हीगेल ने इन शब्दों में किया है, "राज्य मस्तिष्क का भौतिकरूप (objectified), अतः इसके एक सदस्य के रूप में ही व्यक्ति का भौतिक रूप है, वास्तविक व्यक्तित्व और नैतिक जीवन। व्यक्ति का यथार्थ लक्ष्य शुद्ध और सरल एकीकरण है, और व्यक्ति का गंतव्य (destiny) विश्वव्यापी जीवन व्यतीत करना है।" इस तरह के अनेक विलक्षण वाक्यों में हीगेल अपने विचार व्यक्त करता है और राज्य के वास्तविक स्वरूप को समझना बड़ा कठिन हो जाता है। रोमांटिक विरोधाभास की शैली में भी हंसों के विचार इतने कठिन नहीं लगते।

सकता है और उसे कार्यान्वित कर सकता है। राज्य "नैतिक विचारों की पूर्णता" है। यह राज्य के पृथक बौद्धिक अस्तित्व की स्वीकृति है जो व्यक्ति से पृथक है। राज्य की इच्छा जो 'विश्वव्यापी स्तर तक ऊपर उठ चुकी है पूर्णरूपेण विवेकशील है; इसका पालन ही विवेक का सही मार्ग है और जो इच्छा इसके विपरीत है वह विवेकहीन है। इस राज्य के आदेशों के पालन में ही नैतिक स्वतंत्रता निहित है। स्वतंत्र और नैतिक जीवन का अस्तित्व राज्य में ही हो सकता है राज्य से बाहर नहीं क्योंकि व्यक्तिगत और सर्वव्यापी इच्छा का तादात्म्य (Identity) यही संभव है। राज्य की इच्छा और व्यक्ति की इच्छा में कोई विरोध नहीं हो सकता और यदि विरोध प्रतीत होता है तो इसका अर्थ यह है कि व्यक्ति अपने विवेक को भूल गया है। हीगेल के लिये स्वतंत्रता का यही अर्थ है। 'मनुष्य स्वतंत्र पैदा हुआ है,' इस वाक्यांश का अर्थ हीगेल के लिये यह है "मनुष्य में स्वतंत्र जीवन की क्षमता निहित है तथा उसका गंतव्य स्वतंत्रता की स्थिति है, क्योंकि किसी वस्तु की प्रकृति उसके 'विचार' (Idea) के अनुरूप ही होती है।" इस कथन के साथ यह स्मरण रखना आवश्यक हो जाता है कि स्वतंत्रता का अर्थ है सर्वव्यापी में विलीन हो जाना। नैतिकता, न्याय, सामाजिक और राजनीतिक जीवन राज्य में ही संभव है।

इस प्रकार हीगेल राज्य के यशस्वीकरण (Glorification) पर पहुँच जाता है। राज्य विवेक का शुद्ध रूप और सर्वव्यापी विचार का मूर्तिमान रूप है तथा जो विचार सर्वव्यापी है वही सत्य है क्योंकि ईश्वर सत्य है और सर्वव्यापी है। राज्य न केवल एक सत्य है बल्कि सर्वोच्च सत्य है 'पृथ्वी पर ईश्वर की यात्रा,' 'पृथ्वी पर स्थापित ईश्वरीय विचार' है। इस भौतिक जगत में राज्य सर्वश्रेष्ठ भौतिक शक्ति है क्योंकि उसके ऊपर केवल अपांथिव ईश्वरीय शक्ति ही हो सकती है। यह यशस्वीकरण एक भावात्मक राज्य का भी है और समकालीन प्रशा (Prussia) का भी क्योंकि हीगेल को इन्हीं विचारों के कारण राज्य का संरक्षण प्राप्त हुआ था। हीगेल का द्वन्द्वात्मक तत्व निश्चित रूप से सर्वव्यापी राज्य या विश्वराज्य की ओर ले जाती है किन्तु वह अकस्मात् राष्ट्रीय राज्य की कल्पना पर ही रुक जाता है तथा राष्ट्रीय राज्य को ही सर्वव्यापी तत्व मान बैठता है। सर्वशक्तिशाली राष्ट्रीय राज्य ही समकालीन जर्मनी की सबसे बड़ी आवश्यकता थी इसलिये हीगेल इससे आगे बढ़ने का प्रयास नहीं करता। राष्ट्रीय राज्य का समर्थन हीगेल इस तर्क से करता है कि राज्य की स्थापना के बाद द्वन्द्ववाद राष्ट्रों के बीच निरंतर संघर्ष का रूप ले लेता है जिसका स्थायी निर्णय नहीं हो सकता। विश्वराज्य की कल्पना द्वन्द्ववाद के विपरीत है। हीगेल इस निष्कर्ष पर

पहुँचता है, “राष्ट्रीय राज्य ही पूर्ण विवेकशील मस्तिष्क है ; अतः पृथ्वी पर अंतिम शक्ति है । इसका परिणाम यह हुआ कि पृथ्वी पर हर राज्य अपने पड़ोसी राज्य के विरुद्ध सार्वभौम तथा स्वतंत्र है ।” राज्यों के आपसी सम्बन्ध आज भी प्राकृतिक अवस्था की स्थिति में है और उनके बीच कोई सामान्य शक्ति नहीं है जो राज्यों में सर्वव्यापी की स्थापना कर सके इसलिये हर राज्य की एक इच्छा होती है जो संप्रभु है और जिसका विरोध नहीं किया जा सकता । सामाजिक विकास का राष्ट्रीय संगठन की अवस्था पर रुक जाना और सर्वव्यापी इच्छा का राष्ट्रीय इच्छा में संकुचित हो जाना हीगेल के द्वन्द्वात्मक तर्क के विपरीत है किन्तु फिर भी वह इस तर्क को आगे नहीं ले जाना चाहता । परिणाम यह होता है कि हीगेल को युद्ध की अनिवार्यता में विश्वास करना पड़ता है क्योंकि, “यदि राज्यों में मतभेद है और उनकी विशेष इच्छाओं का समन्वय नहीं किया जा सकता तो विवाद केवल युद्ध के द्वारा ही सुलझाया जा सकता है ।” यह युद्ध का अनावश्यक और अनुचित समर्थन भी है और तर्कहीनता का प्रतीक भी । यदि समाज के विकास में आज तक सभी संस्थाओं और संगठनों के द्वन्द्व का संवाद मिला है तो राज्यों के द्वन्द्व का संवाद क्यों नहीं मिल सकता । जब राष्ट्रीय राज्य की इच्छा का विरोध हो सकता है तो उसे अंतिम संवाद या सर्वव्यापी इच्छा कैसे मान लिया गया ।

हीगेल के विकासवाद से यदि शब्दजाल को निकाल दिया जाय तो वह अस्तु के सिद्धांत से अधिक कुछ नहीं है । राज्य का विकास कुटुम्ब से आरंभ होता है और अन्य संस्थाओं के माध्यम से विकसित होकर अंत में राज्य का रूप प्राप्त करता है । यह विकास स्व-चेतन से आरंभ होकर व्यापक चेतना की ओर जाता है । व्यक्ति अपने-आप में स्व-चेतन है, कुटुम्ब में वह अपने अतिरिक्त कुटुम्ब के अन्य सदस्यों के प्रति चेतन है किन्तु यह चेतना पूर्णरूप से निर्लिप्त नहीं है । पूर्ण निर्लिप्त चेतना राज्य में ही व्यक्त होती है जो केवल व्यक्तियों का नहीं बल्कि सभी समुदायों का संगठन है । अन्य समुदायों में वर्ग और व्यक्ति के स्वार्थ बने रहते हैं ; विवेकशील जीवन का शुद्ध रूप राज्य में ही मिलता है । अस्तु के दो विचार हीगेल ग्रहण करता है—‘पूर्णता ही सत्य है’ (The whole is real) और ‘यथार्थ विवेकशील है’ (Actual is rational) । इस आधार पर राज्य ही यथार्थ है क्योंकि वह पूर्ण है और अन्य सभी समुदाय अपूर्ण हैं, इस पूर्णता के अंग हैं । राज्य विवेक की प्रतिमूर्ति होने के कारण भी वह सत्य है । कुटुम्ब और राज्य का सम्बन्ध अस्तु की ही तरह संभावना (Potentiality) और वास्तविकता (Actuality) का सम्बन्ध है ।

“प्रगति की गति अपूर्ण में पूर्ण की ओर प्रतीत होती है, किन्तु पहले (अपूर्ण) को अंतिम रूप से अपूर्ण नहीं मान लेना चाहिये, बल्कि एक ऐसी वस्तु जो अपने विरोधी तत्व—जिसे पूर्णता कहते हैं—को भी एक बीज या प्रेरणा के रूप में लिये है। ... इस प्रकार अपूर्णता, जिसमें उसका विरोधी तत्व शामिल है, एक स्वतः विरोधी विचार है, जो निश्चित रूप में स्थापित है, किन्तु जो निरन्तर नष्ट हो रहा है और मुलभ रहा है।” कुटुम्ब, सम्यसमाज और राज्य की भिन्नता दर्शाते हुए हीगेल इन्हें क्रमशः एकता (Unity), विशेषता (Particularity) और सर्वव्यापकता (Universality) बतलाता है। कुटुम्ब संगठनात्मक एकता का प्रतीक है जिसमें व्यक्ति एक प्रारंभिक समुदाय में शामिल तो हो जाता है किन्तु सभी सदस्यों में वनिष्टतम सम्बन्ध बने रहते हैं। विकास के परिणाम स्वरूप एक परिवार अनेक परिवारों में विभक्त हो जाता है और एक सम्य समाज की स्थापना होती है जिसमें इन विशेष इकाइयों का पृथक् अस्तित्व बना रहता है क्योंकि इनका विलयन पूर्ण नहीं होता। उन इकाइयों का पूर्ण विलयन राज्य में ही होता है और राज्य इसीलिये सर्वव्यापकता का प्रतीक है। स्पेन्सर विकास के इसी क्रम से प्रभावित है किन्तु आध्यात्मिक के भावात्मक शब्दों की अपेक्षा विज्ञान के जैविक शब्दों का प्रयोग है परिणाम स्वरूप एकता सजातीयता बन जाती है जो पारस्परिक संबंधों के कारण टूटती है और राज्य में सबके विलयन से अविभेदीकृत विजातीयता बन जाती है। अविभेदीकृत विजातीयता का विचार हीगेल के राज्य के दो नैतिक आधारों से प्रभावित दिखता है, ये आधार हैं “(१) स्वाधीन आत्म-चेतन के आंतरिक अनुभवों की अपार भिन्नता और (२) सर्वव्यापकता का स्वरूप, शिक्षा और विचारों में निहित जिसके कारण मस्तिष्क वस्तुगत (Objective) बन जाता है।” सम्य समाज और राज्य का अंतर शासन में निहित है। समाज में जब शासन की स्थापना हो जाती है तो वह राज्य बन जाता है, किन्तु यह शासन एक निर्लिप्त और ‘सर्वव्यापी नांकरशाही’ का शासन है।

स्वतंत्रता और संग्रभुता—आदर्शवाद की स्याई समस्या स्वतंत्रता और राजसत्ता के बीच समन्वय करना है और सामान्य रूप से इस प्रश्न का हल राज्य के पक्ष में ही किया गया है। हीगेल के सिद्धांत में भी स्वतंत्रता का महत्व कम हो गया है और सत्ता का महत्व बढ़ गया है। राज्य को केवल नागरिकों पर नहीं बल्कि अन्य सभी समुदायों पर संपूर्ण शक्ति प्रदान कर दी गई है। राज्य सर्वोच्च नैतिक संस्था तो है ही, उसकी पृथक् इच्छा का भी उल्लेख किया गया और सर्वव्यापी चेतना के माध्यम से राज्य को ही विवेक का एकमात्र प्रतीक मान लिया गया। मनुष्य के भौतिक और आध्यात्मिक कल्याण की प्राप्ति राज्य के माध्यम से ही हो सकती है। इन सभी कारणों

से हीगेल निश्चित और निरंकुश सप्रभुता का समर्थक हो जाता है। राज्य की शक्ति सर्वोच्च है और उस पर किसी प्रकार के बंधन नहीं लगाये जा सकते। राज्य का आदेश सर्वव्यापी इच्छा का प्रतीक है और व्यक्ति विशेष इच्छा का, अतः व्यक्ति का कल्याण राज्य के आदेश का पालन करने में ही है। यह निरंकुशता और भी भयानक हो जाती है जब इस बात का स्मरण होता है कि रूसों की तरह सर्वव्यापी चेतना सबकी यथार्थ इच्छाओं का समन्वय नहीं है बल्कि उसका स्वतंत्र अस्तित्व है। रूसों के सिद्धांत में सबसे बड़ा प्रश्न यह है कि वास्तविक और यथार्थ इच्छा का अंतर किस आधार पर किया जाय। व्यावहारिक जीवन में यह अंतर हमेशा सरल और स्पष्ट नहीं होता। हीगेल के लिये यह प्रश्न कोई महत्व नहीं रखता क्योंकि व्यावहारिक रूप से उचित और सही इच्छा राज्य के आदेशों में व्यक्त होती है और व्यक्ति की जो इच्छा राज्य के आदेश के विपरीत है वह गलत है, अनैतिक है। इस प्रकार राज्य की इच्छा को स्वीकार कर लिया गया, किन्तु हीगेल कही यह नहीं दर्शाता की राज्य की इच्छा क्या है, इसका निर्माण कैसे होता है या इसकी पहिचान क्या है? इन प्रश्नों के उत्तर के अभाव में हीगेल का संपूर्ण सिद्धांत मानव स्वतंत्रता के लिये घातक बन जाता है। विशेष रूप से उस समय जब कि शासक को ही राज्य मान लिया जाता है और राज्य तथा शासक इच्छा में अंतर नहीं किया जा सकता। ऐसी स्थिति में शासक अपनी इच्छा को ही राज्य की या सर्वव्यापी इच्छा बतलाने का प्रयास करते हैं। शासक स्वयं राज्य बन जाता है और अपनी व्यक्तिगत इच्छा को ही सर्वव्यापी इच्छा कहकर लागू करता है तथा विरोध करने वाले को दंड देता है। इसके अतिरिक्त शासन के द्वारा अनजाने भी गलतियां हो सकती हैं जिन्हें रोकने का कोई उपाय भ्रमाज के पास नहीं रह जाता। सार्वजनिक या सर्वव्यापी इच्छा को शुद्ध विवेक से प्रेरित शुद्ध इच्छा मान भी लिया जाय तो सवाल यह है कि इसे व्यक्त या कार्यान्वित करने वाला वर्ग तो गलती कर ही सकता है। राज्य की इच्छा विधि में निहित है, विधि शासक बनाता है और शासक का निर्णय गलत भी हो सकता है। इन सभी बातों का एक ही निष्कर्ष निकलता है कि राज्य को श्रेष्ठतम नैतिक सस्था मान लेने के बाद व्यक्ति को शासन की कृपा पर छोड़ दिया जाता है।

हीगेल यह तो स्वीकार कर लेता है कि राज्य के द्वारा गलती हो सकती है किन्तु फिर भी राज्य के विरोध को उचित नहीं मानता। वह लिखता है, "सक्रिय अर्थ" की अपेक्षा कमजोरियां खोजना अधिक सरल है इसलिये मनुष्य राज्य के विशेष तत्वों पर अधिक ध्यान देने की गलती कर बैठता है और उसके सावयव रूप को भूल जाता है।

राज्य कृत्रिम नहीं है। वह पार्थिव है, उसमें घृणा, त्रुटि, आकस्मिकता होती है। बुरे व्यवहार से राज्य कुरूप हो सकता है किन्तु सबसे कुरूप मनुष्य, अपराधी, अपंग भी जीवित प्राणी है। उसमें बुराईयों के होते हुए भी निश्चित तत्व प्राण है।" इसी प्रकार राज्य में जब तक सब तत्व मौजूद हैं उसकी अवहेलना या उसका विरोध नहीं किया जा सकता चाहे वह अच्छा हो या बुरा। राज्य की यथार्थता उसके अस्तित्व में है, उसके लक्षणों में है, उसके अच्छे या बुरे स्वरूप में नहीं। जब तक हम राज्य के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं उसकी सत्ता को भी स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार राज्य का नैतिक मापदंड भी बदल जाता है। इसी तथा अन्य आदर्शवादियों के लिये व्यक्ति और राज्य का एक सामान्य मापदंड है—जो नैतिक है वही यथार्थ है; किन्तु हीगेल के राज्य पर यह नियम लागू नहीं होता। राजसत्ता यथार्थ है इसलिये मान्य है, चाहे वह नैतिक हो या अनैतिक। राजसत्ता की उत्पत्ति किसी मंविदा से नहीं है बल्कि वह राजनीतिक संगठन का एक स्वाभाविक लक्षण है। तात्पर्य यह है कि आंतरिक रूप से राज्य की शक्ति असीम है, और वह व्यक्ति के किसी अधिकार से सीमित नहीं है। राजसत्ता की परिधि के बाहर कोई मौलिक या प्राकृतिक अधिकार नहीं हो सकता। सभी अधिकार राज्य द्वारा प्रदत्त हैं। राज्य का प्रत्येक निर्णय अंतिम है और व्यक्ति उसका पालन करने के लिये बाध्य है। स्वतंत्रता का वास्तविक रूप राज्य के संरक्षण में ही प्राप्त होता है राज्य से बाहर नहीं।

बाह्य रूप में भी राजसत्ता असीम है और राज्यों के पारस्परिक व्यवहार या अंतर्राष्ट्रीय विधि राज्य की संप्रभुता को सीमित नहीं करती। द्वन्द्वात्मक विकास की अंतिम सीढ़ी राज्य है। अतः प्रत्येक राज्य अपने-आप में पूर्ण है और उनके बीच कोई केन्द्रीय शक्ति या सर्वव्यापी शक्ति नहीं है अतः उनके आपसी व्यवहार विशेष इच्छाओं से प्रेरित है। राज्यों के पारस्परिक संबंध आज भी प्राकृतिक अवस्था में हैं इसलिये प्रत्येक राज्य की शक्ति बाह्य रूप में अनियंत्रित है।

युद्ध—बाह्य रूप से स्वतंत्र और असीम सत्ता का सिद्धांत हीगेल को युद्ध की अनिवार्यता को स्वीकार करने के लिये बाध्य करता है। इस सम्बन्ध में कान्ट के विचार अधिक सराहनीय हैं जो युद्ध को अनावश्यक मानता है। हीगेल के दर्शन की धारा से ऐसा प्रतीत होता है कि सर्वव्यापी इच्छा की पूर्ण अभिव्यक्ति विश्वराज्य की कल्पना में ही होना चाहिये, किन्तु हीगेल राष्ट्रीय राज्य की अवस्था पर पहुँचकर ही रुक जाता है। यहाँ आकर हीगेल का द्वन्द्ववाद अपने पथ से ड़िग जाता है और एकाएक हीगेल यह मान लेता है कि विश्वआत्मा की अभिव्यक्ति विश्व के इतिहास में है। यह इतिहास,

जो मूल रूप से सामूहिक जीवन के विकास का इतिहास है, राष्ट्रीय राज्य की अवस्था पर पहुँचकर राज्यों के उत्थान-पतन का इतिहास बन जाता है। इतना ही नहीं, हीगेल यह भी मान लेता है कि किसी विशेष समय पर जो राज्य जितना शक्तिशाली होता है वह विश्वआत्मा (सर्वव्यापी चेतना) के उतने ही निकट होता है। इससे भी आगे हीगेल व्यक्ति-पूजा का भी समर्थन करने लगता है और जूलियस सीजर व नेपोलियन जैसे व्यक्तियों को युगप्रवर्तक और विश्वआत्मा का प्रतीक मान बैठता है। इस प्रकार के निष्कर्ष अत्यंत भ्रमात्मक हैं। शक्ति कभी भी प्रतिभा का प्रतीक नहीं बन सकती, न उसे विश्वव्यापी और सदाई सत्य माना जा सकता है। हीगेल, एक ओर मानव सम्यता को विवेक का परिणाम मानना है किन्तु दूसरी ओर विवेकहीन शक्ति को निर्णायक और निर्देशक का स्थान दे बैठता है। बौद्धिक द्वन्द्ववाद राज्यों के बीच भौतिक संघर्ष का रूप ले लेता है। इस द्वन्द्व का कोई अंत नहीं है, अतः राज्यों के आपसी संघर्ष केवल सामयिक रूप से ही मुलभूत सकते हैं। इस द्वन्द्व का सामयिक हल युद्ध में है क्योंकि शक्ति से जो स्थापित होता है उसे स्थायी नहीं कहा जा सकता। द्वन्द्ववाद का यह नया रूप हमें इस निष्कर्ष पर ले जाता है कि विश्वराज्य का विचार एक कल्पना-मात्र है और राज्यों के बीच स्थायी शांति एक स्वप्न है जो समय-समय पर टूटता रहता है। हीगेल ने कान्ट की स्थायी शांति की कल्पना को भी ठुकरा दिया और फिक्टे की अंतर्राष्ट्रीय योजना को भी स्वीकार नहीं किया।

हीगेल के लिये अंतर्राष्ट्रीय युद्ध न्यायसंगत भी है और मानव इतिहास का आवश्यक अंग भी। युद्ध भी एक नैतिक आवश्यकता है क्योंकि 'मानवजाति का नैतिक स्वास्थ्य इसलिये सुरक्षित है कि उसमें निश्चित सस्थाओं के स्थायित्व के प्रति लगाव नहीं है; जिस प्रकार वायु प्रवाह समुद्र के जल को प्रशान्ति से होनेवाली गंदगी को बचाता है उसी प्रकार राष्ट्रों में स्थायी शांति का परिणाम भ्रष्टाचार ही होगा।' हीगेल उन नैतिक गुणों की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करता है जो युद्ध के समय निर्मित और विकसित होते हैं। सभी नागरिक अपना व्यक्तित्व भुलाकर राज्य के लिये सभी कुछ बलिदान करने के लिये तैयार हो जाते हैं। राज्य को यदि सावयव संगठन मानें तो सावयवता का श्रेष्ठतम रूप समाज में युद्ध के समय ही देखने को मिलता है जबकि सभी नागरिक अपने आपसी मतभेद भुलाकर एक शरीर बन जाते हैं और एक ही विचार से प्रेरित होकर कार्य करते हैं। युद्ध के समय प्रत्येक नागरिक में कर्त्तव्य-परायणता भी सर्वोत्कृष्ट होती है और राज्य के आदेशों का पालन भी अधिकतम मात्रा में होता है। युद्ध का यह समर्थन इसलिये आवश्यक हो जाता है कि हीगेल के लिये

जो 'वास्तविक है वह विवेकशील' भी है। युद्ध हमेशा से होते आये हैं और होते हैं ; अतः वे यथार्थ भी है और विवेकशील भी। हीगेल यह मानता है कि आकस्मिक घटनाये भी इसलिये होती है कि वे प्रकृति की योजना का आवश्यक अंग है। हीगेल का भ्रम यह है कि दुनिया में जो भी होता है वह सर्वव्यापी इच्छा की अधिकतम अभिव्यक्ति के लिये होता है, अतः युद्ध का परिणाम भी अंतर्गामी शक्ति के द्वारा इसी दिशा में होता है। इसके फलस्वरूप हीगेल यह मानने के लिये बाध्य हो जाता है कि युद्ध में विजयी होने वाली शक्ति सर्वव्यापी चेतना के अधिक निकट है इसलिये ईश्वर उसे विजयी बनाता है। यह निष्कर्ष अनेक कारणों से खतरनाक है और शक्ति के संघर्ष को निर्णायक स्थान देना मानव जाति के लिये हानिकारक है। यदि हीगेल को वर्तमान विध्वसात्मक शक्ति का ज्ञान होता तो वह कभी युद्ध का समर्थन न करता।

शासन का सिद्धांत—राज्य एक विवेकशील सस्था है जिसका आधार सार्वजनिक हितों की पूर्ति है क्योंकि सर्वव्यापी चेतना सबके लिये समान रूप से हितकारी है। इस संगठन का आधार राज्य का संविधान है जो मनुष्यों के सदियों तक एक ही सामाजिक और राजनीतिक व्यवस्था के अंतर्गत रहने के कारण स्थापित हो जाता है। "राष्ट्र के मस्तिष्क के रूप में, राज्य आंतरिक सम्बन्धों को निर्धारित करने वाली विधि तथा नागरिकों के व्यवहार तथा उनकी चेतना है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि किसी राष्ट्र का संविधान उस राज्य की स्वचेतना के स्वरूप और विकास पर निर्भर है।" हीगेल संविधान में शासन की तीन शक्तियों को स्वीकार है परन्तु विधायिनी, कार्यकारिणी और न्यायपालिका के बीच सत्ता विभाजन को तथा उनके स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता। राज्य का संविधान तीन तत्वों का संगठन है—एकता, विशेषता और सर्वव्यापकता। इन तीन तत्वों का प्रतिनिधित्व राज्य में राजमुकुट, कार्यपालिका और विधायिनी शक्तियां करती है। मन्टेस्क्यू के बाद भी हीगेल न्यायपालिका का पृथक् वर्णन नहीं करता। इन शक्तियों का स्वतंत्र अस्तित्व इसलिये संभव नहीं है कि राज्य एक सावयव संगठन है जिसमें सभी विभिन्नताओं का एकीकरण हो जाता है।

विधायिनी :—हीगेल के लिये विधायिनी व्यापक तत्व का प्रतीक है, वह शक्ति जो सर्वव्यापी की स्थापना तथा उसका करती है। फिर भी विधायिनी का संगठन सार्वजनिक आधार पर नहीं है न शासन में जनसाधारण को कोई स्थान ही प्राप्त है। हीगेल का विश्वास है कि "विवेक का आदेश ज्ञान, गहन अंतर्दृष्टि का परिणाम है और यह शक्ति सामान्य नहीं है।" इस कारण विधायिनी में श्रेष्ठ या कुलीन लोगो

को ही स्थान मिलेगा। वह द्विसदनात्मक विधान मंडल को स्वीकार करता है जिसमें एक सदन ब्रिटेन की लॉर्ड सभा की तरह, बड़े भूमिपतियों और जागीरदारों को स्थान मिलता है। इनका पद राजमुकुट की तरह वशानुगत होता है। ऐसे लोग धन के लालच में पथभ्रष्ट नहीं हो सकते क्योंकि इनकी जीविका के साधन निश्चित रहते हैं। इनकी संपत्ति राज्य की संपत्ति की तरह निश्चित है, जिसमें लाभ-हानि की भावना नहीं रहती। अतः यह वर्ग सरलता से प्रभावित नहीं होता और पक्षपात की संभावना कम रहती है। हीगेल का विश्वास है कि यह वर्ग राजतंत्र और सामान्य जनता के बीच के तत्व का प्रतिनिधित्व करता है जो दोनों वर्गों के हितों को उचित रूप से समझता है और उनका समन्वय कर सकता है।

दूसरे सदन में संपूर्ण समाज के प्रतिनिधि रहते हैं किन्तु सामान्य निर्वाचन के द्वारा निर्वाचित नहीं। यह सदस्य जनसंख्या का नहीं बल्कि समाज के विभिन्न वर्गों, समुदायों और संगठनों के प्रतिनिधि होते हैं—ऐसे संगठन जो अन्य कार्यों के लिये बनाये गये हैं, राजनीतिक कार्यों के लिये नहीं। यह सदन राजा के आमंत्रण पर ही संगठित होता है, और समाज का प्रतिनिधित्व भौगोलिक नहीं बल्कि व्यवसायिक आधार पर करता है। हीगेल प्रत्यक्ष निर्वाचन प्रणाली का विरोध करता है। व्यक्ति को मताधिकार देने से कोई लाभ नहीं क्योंकि सामान्य रूप के मतदाता अपने अधिकार के प्रति अधिक उत्साह नहीं दर्शाते तथा मतदान व्यक्तिगत निर्णय से नहीं बल्कि सामूहिक निर्णय से होता है और निर्वाचन संगठित समुदायों के संचालकों का साधन मात्र बनकर रह जाता है। यह संचालक संपूर्ण समाज के नहीं बल्कि एक वर्ग विशेष के हितों का प्रतिनिधित्व करते हैं। हम हीगेल के इस कथन में भले ही सहमत न हों किन्तु निर्वाचन प्रणाली की इन कमजोरियों से हम मुंह नहीं फेर सकते। इसके अतिरिक्त हीगेल राज्य और व्यक्ति के सम्बन्धों को प्रत्यक्ष नहीं मानता। राज्य समुदायों का सघ है और हर व्यक्ति किसी न किसी समुदाय का सदस्य होता है, अतः राज्य में व्यक्ति का नहीं इन समुदायों का प्रतिनिधित्व होना चाहिये। वर्तमान निर्वाचन प्रणाली के अतर्गत प्रत्येक राजनीतिक दल का प्रतिनिधित्व हो जाता है किन्तु अन्य समुदायों का नहीं।

विधायिनी को हीगेल ने बहुत कम शक्तियाँ प्रदान की हैं। सभाओं को न तो विधि निर्माण का विस्तृत अधिकार है और न कार्यकारिणी के नियंत्रण और निर्देशन की शक्ति। विधि सामान्य रूप से संप्रभु के आदेशों के द्वारा बनाई जाती है। सभाएँ केवल विधि के सामान्य सिद्धांतों का प्रस्ताव कर सकती हैं तथा व्यावहारिक बातों पर

विशेषज्ञ मत प्रदान कर सकती है क्योंकि इन सभाओं में सभी वर्गों के ऐसे व्यक्ति रहते हैं जिन्होंने व्यक्तिगत अनुभव से ज्ञान प्राप्त किया है। यह सभायें केवल मध्यवर्ती शक्तियों के रूप में कार्य करती हैं। एक ओर यह दोनों सदन राजा को सर्वशक्तिशाली और निरंकुश होने से रोकती हैं तो दूसरी ओर समाज में घोर व्यक्तिवाद और समूह की मनमानी पर भी प्रतिबन्ध लगती है। विधानमंडल जनता और शासन के बीच का माध्यम है। इसका प्रमुख कार्य है जनमत का निर्माण करना। इन सभाओं के माध्यम से जनसाधारण को शासन की समस्याओं और कार्यों का ज्ञान होता है जिससे लोग शासन की कठिनाइयों का आभास करते हैं और शासकों के प्रति श्रद्धा उत्पन्न होती है। इन सभाओं का वास्तविक मूल्य शैक्षणिक है, क्योंकि इनके माध्यम से जनसाधारण के सभी भ्रम और दूषित विचारों का निराकरण किया जा सकता है। इन सभाओं के अभाव में अनेक ऐसी व्यक्तिगत धारणाएँ प्रचलित रहेंगी जो सत्य से परे हैं। जो व्यक्तिगत है वह विवेकशील नहीं है और यह सभायें व्यक्तिगत मतों के स्थान पर सर्वव्यापी चेतना का निर्माण करती हैं।

राजमुकुटः—सप्रभुता का प्रतीक और राजनीतिक एकता का आधार राजमुकुट है। अंतिम रूप से शासन का अधिकार उसी के पास है। सर्वव्यापी इच्छा राजमुकुट के द्वारा ही व्यक्त होती है, क्योंकि इच्छा के अंतिम निर्णय का अधिकार उसी को है। सर्वव्यापी इच्छा को व्यक्त करने वाला राजमुकुट ही राज्य के विकास की सर्वोच्च अवस्था का प्रतीक है। किसी सावयव का श्रेष्ठतम विकास उसी समय कहा जाता है जब उसमें एक निश्चित इच्छाशक्ति आ जाती है। राजमुकुट ही राज्य की निश्चित इच्छा है इसलिये राजमुकुट में ही राज्य की सावयव-एकता निहित है। सर्वव्यापी इच्छा के विकास की तीन अवस्थाएँ हीगेल मानता है; पहला रूप पूर्वीय निरंकुश राज्यों में पाया जाता है, दूसरा यूनान और रोम के मिश्रित राज्यों में और तीसरा जर्मन राजतंत्र में। हर शासन प्रणाली और प्रत्येक संविधान सामयिक परिस्थितियों का परिणाम होता है और प्रस्तुत वातावरण के माध्यम से सर्वव्यापी चेतना विकसित होती रहती है। श्रेष्ठ राज्य में प्रजातंत्र, कुलीनतंत्र और एकतंत्र के तत्व समान रूप से पाये जाते हैं किन्तु संपूर्ण समूह की एकता राजा की इच्छा में निहित होती है; “संगठन का संपूर्ण निर्णायक तत्व साधारण व्यक्तित्व नहीं है बल्कि एक निश्चित व्यक्ति, राजा।” नागरिक स्वतंत्रता सावयव एकता के लिए पर्याप्त नहीं है क्योंकि जहाँ हर नागरिक अपने विचार स्वयं व्यक्त करता है वहाँ सावयव एकता नहीं हो सकती बल्कि इस संगठन की इच्छा एक निश्चित व्यक्ति—राजा—के द्वारा व्यक्त होनी चाहिये।

हीगेल का यह तर्क निरंकुश शासन का समर्थक नहीं है क्योंकि संप्रभुता राज्य में निहित है, राजा में नहीं और राजा राज्य का प्रतीकमान है जिसकी स्वयं की इच्छा नहीं है बल्कि वह राज्य की इच्छा (सर्वव्यापी इच्छा) को ही व्यक्त करता है। हीगेल यह भूल जाता है कि इतना स्वार्थहीन व्यक्ति मिलना यदि असंभव नहीं तो दुर्लभ अवश्य है। वह इस बात को भी भूल जाता है कि राज्य की इच्छा और शासक की इच्छा में अंतर करने का कोई साधन उसके सिद्धांत में नहीं है। यदि वर्तमान तानाशाहों की तरह कोई शासक अपनी इच्छा को ही राज्य की इच्छा के रूप में प्रस्तुत करे और राजसत्ता की सहायता से उसका पालन कराये तो प्रजा के पास उसे रोकने का कोई उपाय नहीं है। हीगेल इस बात को स्वीकार करता है कि यदि शासक अपनी व्यक्तिगत इच्छा को सर्वव्यापी इच्छा के स्थान पर लागू करता है तो वह निरंकुश शासन है। संप्रभुता का असीम होना या एक व्यक्ति के पास होना निरंकुशता का प्रमाण नहीं है बल्कि सर्वव्यापी इच्छा के स्थान पर व्यक्तिगत इच्छा विधि का आधार बन जाने से शासन निरंकुश हो सकता है। यह व्यक्तिगत इच्छा राजा की भी हो सकती है समूह की भी। हीगेल का राजतंत्र अपने-आप ही सीमित है। सामान्य परिस्थिति में शासन विधि प्रधान होता है और राजा समाज की इच्छा की अभिव्यक्ति का माध्यम ही है। राज्य एक सावयव संगठन है जिसमें एक इच्छा के द्वारा निर्देशित होना भी उतना ही आवश्यक है जितना समाज कल्याण की भावना का प्रचलित होना। राज्य के सावयव स्वरूप की शुद्धता सकलकाल में देखने को मिलती है, जब संपूर्ण समूह एक व्यक्ति की इच्छा के पीछे चलने लगता है और केवल ऐसी विपरीत स्थिति में ही राजा स्वयं शासन करता है, अन्यथा शासन का कार्य मंत्रियों और कर्मचारियों के द्वारा ही चलाया जाता है। यह मंत्री राजा के द्वारा ही नियुक्त किये जाते हैं, ये न तो जनता के प्रतिनिधि होते हैं न उत्तरदायी। इस व्यवस्था के द्वारा हीगेल प्रशा के समकालीन राजतंत्र का समर्थन करना चाहता था किन्तु वह इस बात को भूल जाता है कि यह व्यवस्था केवल एक कल्पना है जिसे व्यवहार में लागू करने के अनेक दुष्परिणाम हो सकते हैं। राजा पर न तो किसी प्रकार की वैधानिक सीमा है न कोई उत्तरदायित्व। मंत्री और कर्मचारी राजा को असंतुष्ट करने की धृष्टता नहीं कर सकते। एकतंत्र और अत्याचारतंत्र में अंतर तो दर्शाया गया है किन्तु एकतंत्र के पतन को रोकने का कोई अधिकार उसके पास नहीं है।

कार्यकारिणी—कार्यकारिणी के अंतर्गत हीगेल ने केवल स्थायी कार्यपालिका का ही उल्लेख किया है—असैनिक कर्मचारियों का समूह—नौकरशाही। हीगेल के

शासन में इस वर्ग का महत्त्व सबसे अधिक है क्योंकि यह सामाजिक द्वन्द का सवाद है। समाज में दो विरोधी वर्ग हैं—कृषक वर्ग और बौद्धिक वर्ग। कृषक उत्पादन करने वाला वर्ग है जो समाज को जीवन का आधार प्रदान करता है किन्तु यह वर्ग कभी अपने कुटुम्ब की सीमा के बाहर नहीं सोच पाता। बौद्धिक वर्ग में व्यापार, कला, उत्पादन में हिस्सा लेने वाले सभी व्यक्ति शामिल हैं। शिक्षा और बौद्धिक विकास के कारण इन लोगों में व्यक्तिगत और सामूहिक हितों का अंतर करने की शक्ति आ जाती है। यह वर्ग पृथक समुदायों के रूप में रहता है; हीगेल का तात्पर्य व्यवसायिक समुदायों से है। नौकरशाही इन दोनों वर्गों का समन्वय है, जिसमें राज्य का वास्तविक रूप निहित है। कृषक वर्ग में व्याक्तिगत, बौद्धिक वर्ग में विशेष और कर्मचारी वर्ग में सर्वव्यापी इच्छा व्यक्त होती है। अच्छे शासन का प्रधान उत्तरदायित्व इस कर्मचारी वर्ग पर ही है तथा यह वर्ग विधानमंडल के नियंत्रण और निर्देशन से मुक्त रहता है। हीगेल का यह विश्वास है कि “राज्य के संगठन तथा आवश्यकताओं का ज्ञान उच्च कर्मचारियों को अधिक अच्छी तरह होगा।” इसके विपरीत विधानमंडल के सदस्य न तो शासन की जटिलताओं को समझते हैं न उन्हें शासन का कोई अनुभव ही होता है। दोनों शक्तियों के बीच कार्यकारिणी का निर्णय सही होने की संभावना अधिक है। शासन का प्रधान भार प्रबुद्ध और निःस्वार्थ नौकरशाही को है। विधान मंडल के सिर्फ दो कार्य हीगेल बतलाता है (१) कार्यकारिणी के सम्मुख समाज की वे समस्याएँ तथा आवश्यकताएँ प्रस्तुत करना जो उसकी दृष्टि से बच गई हों तथा (२) शासन के कार्यों के प्रति जनमत को अभिव्यक्ति का माध्यम प्रदान करना। हीगेल का यह वर्ग भी उतना ही काल्पनिक है जितना राजा। किसी भी समाज में प्रबुद्ध और निःस्वार्थ कर्मचारी बिना किसी वैधानिक नियंत्रण के समाज के लिये कार्य करते रहे यह संभव नहीं दिखाई देता।

द्वन्दवाद की भूल-भुलैया से निकलकर यदि हीगेल के राजनीतिक विचारों का अध्ययन किया जाय तो हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि उसके विचारों में नूतन बहुत कम है। उसके विचार यूनानी दर्शन में प्रभावित हैं और राज्य का यूनानी स्वरूप ही उसके सिद्धांत में परिलबित हुआ है। मानव की पूर्णता राज्य में ही निहित है तथा अन्य सभी समुदाय राज्य के अविकसित और अर्धविकसित रूप होने के कारण अपूर्ण हैं। राज्य के इस स्वरूप को द्वन्दवाद का आवरण पहनाकर हीगेल ने यह मान लिया कि यही राज्य के विकास का अंतिम और शुद्ध रूप है। किन्तु हीगेल का द्वन्दवाद स्वयं एक भावात्मक और अनिश्चित आधार है। द्वन्दवाद को वह आवश्यकता से अधिक महत्त्व दे देता है और ऐसा प्रतीत होने लगता है कि हीगेल के सिद्धांत में द्वन्दवाद

माध्यम नहीं बल्कि निष्कर्ष है। द्वन्द्ववाद के माध्यम से राज्य का स्वरूप समझाते हुए वह स्वयं द्वन्द्व के जाल में इतना अधिक उलझ जाता है कि राजनीतिक विचारधारा गौड़ हो जाती है तथा द्वन्द्ववाद अधिक महत्वपूर्ण दिखने लगता है। वह इस बात को भूल जाता है कि क्या मूल है और क्या गौड़ और ऐसा प्रतीत होने लगता है जैसे वह राज्य के विकास के उदाहरण से द्वन्द्ववाद को प्रमाणित करना चाहता है। द्वन्द्ववाद के जाल में वह इतना उलझ जाता है कि निकलने का कोई मार्ग नहीं रह जाता और सर्वव्यापी के साथ ही राज्य का महत्व बढ़ता जाता है और व्यक्ति का मूल्य कम होता है। राज्य की तुलना में व्यक्ति नगण्य है, केवल मात्रात्मक रूप में ही नहीं बल्कि नैतिक और आध्यात्मिक रूप में भी। राज्य का आध्यात्मिक महत्व इतना बढ़ जाता है कि राज्य को व्यक्ति के नहीं बल्कि व्यक्ति को राज्य के अनुकूल बनना पड़ता है। लेन्कास्टर के शब्दों में “यद्यपि व्यक्ति की अवास्तविकता पर हीगेल का जोर देना जागृतिकाल के उग्र अणुवाद को सुधारने में उपयोगी था, वह इस विचार को उस सीमा तक ले जाता है जहाँ व्यक्ति का मूल्य पूर्ण रूप से लुप्त हो जाता है।”

हीगेल का सिद्धांत केवल गलत ही नहीं है बल्कि अत्यंत हानिकारक है क्योंकि वह हमें तानाशाही की ओर ले जाता है। व्यक्ति के जीवन की वास्तविकता राज्य का सदस्य बनने में ही है या इससे भी अधिक राज्य के द्वारा शासित होने में। कठोरतम तानाशाही के निर्माण के लिये केवल एक बात की आवश्यकता रह जाती है कि शासक अपनी व्यक्तिगत इच्छा को राज्य की इच्छा के स्थान पर प्रस्तुत कर दे और यह कार्य कठिन नहीं है तथा ऐसा हो जाने पर शासक की मनमानी पर प्रतिबंध लगाने का कोई साधन असहाय प्रजा के पास नहीं रह जाता। हीगेल के निष्कर्ष उसके मूल आधारों के विपरीत हो जाते हैं कम से कम उसका प्रभाव तो विपरीत दिशा में ही हुआ है। जैसा कि वेयर ने लिखा है, “विवेक का श्रद्धालु प्रचारक, उसने इस अविवेकशील युग के निर्माण में सबसे अधिक सहयोग दिया है जिस युग में हम आज हैं। जो बुराई उसने की है वह उसके बाद भी जीवित है और वर्तमान विश्व में व्याप्त है।”

हीगेल के सिद्धांत के तीन खंड हैं और इन हिस्सों ने वर्तमान युग में तीन विरोधी धाराओं को जन्म दिया है। यह तीन सिद्धांत हैं—द्वन्द्ववाद, राष्ट्रवाद और आदर्शवाद। हीगेल का सबसे अधिक महत्वपूर्ण और मौलिक अनुदाय द्वन्द्ववाद को माना जाता है जिसका ऋण मार्क्स स्वीकार करता है। मार्क्स ने हीगेल से केवल द्वन्द्ववाद ग्रहण किया और शेष दो विचार त्याग दिये तथा द्वन्द्ववाद का भी आधार बदल दिया। हीगेल-

श्रीर मार्क्स के द्वन्दवाद में केवल अंतर ही नहीं बल्कि विरोध पाया जाता है। माध्यम एक होते हुए भी दोनों के निष्कर्ष अलग हैं। राष्ट्रीयता का सिद्धांत नाजीवाद और फासीवाद ने ग्रहण किया जिन्होंने संगठित व शक्तिशाली राष्ट्र के लिये व्यक्तिगत हितों और अधिकारों का पूर्ण बलिदान स्वीकार कर लिया। इन विचारधाराओं ने द्वन्दवाद और आदर्शवाद को त्याग दिया जिसके कारण इनके निष्कर्ष अत्यंत क्रूर और हानिकारक हो गये। अंतिम वर्ग इङ्ग्लैंड के आक्सफोर्ड आदर्शवादियों का है जिन्होंने हीगेल से केवल आदर्शवाद ग्रहण किया और द्वन्दवाद का मायाजाल भी त्याग दिया तथा राष्ट्रवाद की कठोरता भी। इसके अलावा आदर्शवाद को इङ्ग्लैंड के उदारवाद से मिश्रित करके उसे अधिक व्यवहारिक और आकर्षक स्वरूप प्रदान किया।

अध्याय २१

कार्ल मार्क्स

(१८१८ - १८८३)

(Karl Marx : 1818-1883)

प्रत्येक क्रिया की उचित प्रतिक्रिया होती है और सामाजिक व्यवस्था भी इस नियम का अपवाद नहीं है। किसी निश्चित समाज का जो स्वरूप होता है उसकी प्रतिक्रिया समकालीन दर्शन में होती है। यूरोप में जिस गति से औद्योगीकरण हुआ और उसके परिणाम स्वरूप जो सामाजिक व्यवस्था विकसित हुई उसकी प्रतिक्रिया समाजवादी दर्शन के रूप में हुई। समाजवाद को इन्दात्मक शब्दावली में व्यक्तिवाद और आर्थिक स्वतंत्रता का प्रतिवाद कह सकते हैं। औद्योगीकरण के आरंभिक वर्षों में यूरोप में औद्योगिक समाज के अनुकूल विचार धाराओं का जन्म और प्रचार हुआ। यह धारा मूल रूप से इंग्लैंड में प्रारंभ हुई और बहती रही। एडम स्मिथ, वेन्थम, मिल, स्पेन्सर आदि लेखकों ने औद्योगिक प्रगति के लिये आवश्यक विचारों का प्रचार किया। दूसरी ओर औद्योगीकरण से जो समाज विकसित हुआ उसमें सैनिक दोष थे और यह समाज विशाल जनसमूह को सतोप प्रदान नहीं कर सका। उत्पादन की मात्रा निरंतर बढ़ रही थी किन्तु अधिकांश लोगों का जीवन फिर भी अभावग्रस्त बना हुआ था। उद्योगपति वर्ग को संपन्न और ऐश्वर्यशाली जीवन के साधन प्राप्त हो गये किन्तु समाज के विशाल वर्ग का जीवन असंतोषजनक था। आर्थिक असमानता बढ़ रही थी और अधिक स्पष्ट होती जा रही थी। श्रमिकों की आर्थिक, सामाजिक और नैतिक स्थिति गिरती जा रही थी। जिनका जीवन सुखी और सतुष्ट था वे भी अपने आस-पास व्याप्त दुख और असंतोष को देखकर विचलित हो रहे थे। बौद्धिक धारा की दिशा बदल रही थी और अनेक कल्पनावादियों ने नये समाज की कल्पना की और राबर्ट ओवेन जैसे उद्योगपति धरती पर स्वर्ग बनाने का प्रयास कर रहे थे किन्तु जनसाधारण का उत्थान नहीं हो रहा था। सर्वाधिक सुख, स्वतंत्रता, समानता और बहुत्व के अधिकार भृगुनृणा बन चुके थे। हीगेल का वैज्ञानिक आदर्शवाद भी अनुपयोगी हो चुका था। न तो राज्य का ईश्वरीकरण ही जनसाधारण को मुक्ति दे सका, न यदभाव्यम् का विचार। राज्य की उदासीनता के कारण

उद्योगपतियों का ही लाभ हो रहा था और स्वतंत्रता शोषण करने का अधिकार बन चुकी थी। विशाल श्रमिक और धनहीन वर्ग को न तो इंग्लैंड का यद्भाव्यम् राज्य दे सका न फ्रांस और जर्मनी के असीम संप्रभु। मानव जीवन की राजनीतिक और आर्थिक समस्याएँ अलग नहीं थी बल्कि हर समस्या 'आर्थिक राजनीतिक' मिश्रण बन गई थी। राजनीतिक सिद्धांत अपने-आप में पर्याप्त नहीं थे बल्कि नये समाज दर्शन की जरूरत थी जो 'सामाजिक—आर्थिक—राजनीतिक' सिद्धांत हो। हीगेल के समाज दर्शन में आर्थिक विचारों की कमी थी जिसके कारण सामाजिक समस्याओं से उसका कोई सम्बन्ध नहीं रह गया था।

संपूर्ण सामाजिक दर्शन देने का प्रयास कार्ल मार्क्स ने किया। मार्क्स को इस बात की अनुभूति हुई कि मानव को हीनता और दीनता के जीवन से वचाने के लिये समाज का स्वरूप बदलना आवश्यक है; यह परिवर्तन अर्थव्यवस्था को बदल कर ही लाया जा सकता है और राज्य की शक्ति में परिवर्तन किये बिना अर्थव्यवस्था को बदलना संभव नहीं। इस प्रकार कार्ल मार्क्स के साथ समाज दर्शन का एक नया रूप शुरू हुआ जिसमें सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक चिन्तन का मिश्रण पाया जाता है। सामाजिक रोग के विश्लेषण में और उसके लिये औपधि प्रदान करने में मार्क्स कहा तक सफल हुआ यह निश्चित और निष्पक्ष रूप में कहना संभव नहीं है, क्योंकि "जिस व्यक्ति को लाखों लोग ईश्वर की तरह पूज्य मानते हो और अन्य लाखों शैतान की तरह निंदनीय, ऐसे व्यक्ति का मूल्यांकन शांत मस्तिष्क से करना कठिन है —" (मेक्सी)। वर्तमान विश्व में और विशेष रूप से द्वितीय महायुद्ध के बाद मार्क्स के पक्ष और विपक्ष का विरोध इतना तीव्र हो चुका है कि प्रत्येक व्यक्ति उसके विचारों के अनुकूल या प्रतिकूल प्रभाव अनजाने ही ग्रहण कर लेता है। मार्क्स के पक्ष और विपक्ष में जो विशाल साहित्य लिखा गया है और वर्तमान अंतर्राष्ट्रीय राजनीति में शीतयुद्ध के परिणाम स्वरूप जो वातावरण तैयार हो गया है उसके कारण मार्क्स का निष्पक्ष अध्ययन संभव नहीं है। यह भी निश्चित है कि राजदर्शन का अध्ययन इस दार्शनिक के बिना पूर्ण नहीं होगा। आगे की पक्तियों में मेक्सी स्वयं यह लिखते हैं कि "यदि मार्क्स की अवहेलना की जा सकती तो यह दोनों विरोधी वर्गों की दुर्भावना (antipathy) मोल लेने की आवश्यकता ही नहीं थी किन्तु जिस व्यक्ति के विचारों ने संपूर्ण विश्व को दो विरोधी गुटों में बांट रखा है उस व्यक्ति की अवहेलना कैसे संभव है।" इन कारणों से यह आवश्यक हो जाता है कि हम मार्क्स का अध्ययन अधिक से अधिक निष्पक्ष रूप से करें और उसके संबंध में जो भी पूर्वधारणाएँ हैं उन्हें भूल जावे।

जर्मनी के ट्रेव्स (Trevés) नगर में ५ मई १८१८ को कार्ल मार्क्स का जन्म

हुआ था। उसके पिता यहूदी थे किन्तु कार्ल के बाल्यकाल में ही उन्होंने ईसाई धर्म स्वीकार कर लिया। कार्ल मार्क्स के पिता एक साधारण वकील थे और चाहते थे कि पुत्र भी शिक्षित होकर उनका व्यवसाय ग्रहण करे। इस उद्देश्य से उसे बॉन और बर्लिन विश्वविद्यालय भेजा गया किन्तु उसे कानून के अध्ययन में रुचि नहीं थी और उसने इतिहास तथा दर्शन का अध्ययन शुरू किया। विश्वविद्यालय में वह हीगेल के दर्शन के प्रभाव में आया। हीगेल की मृत्यु कुछ वर्ष पूर्व हो चुकी थी किन्तु उच्चशिक्षा के तीर्थों पर उसका प्रभाव बना हुआ था विशेष रूप से बर्लिन और जेना में सभी विवादों में हीगेल की चर्चा होती थी। १८३८ में कार्ल मार्क्स के पिता का देहान्त हो गया और उसे स्वयं जीविका की खोज करनी पड़ी। उसका विचार अध्यापक बनने का था इस लिये जेना विश्वविद्यालय में दर्शन में डाक्टर की उपाधि प्राप्त की। ऐसा कहा जाता है कि इसी समय शिक्षा मंत्रालय में परिवर्तन होने से उसे अपनी पसन्द का पद न मिल सका, इसलिये वह जीविका की खोज में बर्लिन आया। टीकाकारों का यह विचार है कि यदि जीवन के आरम्भिक वर्षों में मार्क्स को यह असंतोष न मिला होता और उसकी बौद्धिक प्रतिभा विश्वविद्यालय के जीवन में व्यस्त हो जाती तो उसकी शक्तियाँ दलित वर्ग की क्रांति की ओर न मुड़ती। बर्लिन में मार्क्स ने पत्रकार का जीवन शुरू किया और शीघ्र ही प्रधान संपादक के पद पर पहुँच गया। १८४३ में एक पत्रिका के सह-संपादक के रूप में पेरिस गया किन्तु एक वर्ष बाद ही पत्रिका का प्रकाशन बंद हो जाने से उसे घोर निर्धनता का सामना करना पड़ा।

१८४४ में मार्क्स के जीवन की सबसे महत्वपूर्ण घटना हुई—फ्रेडरिक एंगेल्स से परिचय। एंगेल्स (Engels) एक संपन्न व्यवसायी थे जिनकी कई कपड़े की मिलें थी किन्तु उनके विचार दृढ़ समाजवादी थे। यह मित्रता मेक्सी के शब्दों में “इतिहास में एक अद्भुत बौद्धिक और आध्यात्मिक सहयोग” का उदाहरण है। इस मित्रता के परिणामस्वरूप मार्क्स की विचारधारा क्रमशः क्रांतिवाद की ओर बढ़ती गई। एंगेल्स ने मार्क्स की आर्थिक सहायता तो की ही उसके विचारों के निर्माण और प्रचार में भी महत्वपूर्ण हिस्सा लिया। यह सहयोग इतना अधिक है कि मार्क्सवाद को मार्क्स और एंगेल्स का सम्मिलित सिद्धांत कहा जाता है। एंगेल्स स्वयं एक बौद्धिक प्रतिभा—वाला व्यक्ति था जिसे आर्थिक सिद्धांतों का बहुत अच्छा ज्ञान था और मार्क्सवाद के अनेक ग्रन्थ मार्क्स और एंगेल्स के सम्मिलित नाम से प्रकाशित हुए हैं। १८४५ में उग्र विचारों से पूर्ण एक लेख के प्रकाशन के कारण मार्क्स को फ्रांस से निकाल दिया गया। ब्रसेल्स (Brussels) पहुँचकर उसने साम्यवादी संघ की सदस्यता ग्रहण की और क्रांतिकारी आन्दोलन में सक्रिय सहयोग लेना शुरू कर दिया। १८४८ में साम्यवाद

का महान् धर्म ग्रन्थ 'कम्युनिस्ट मेनीफेस्टो' (Communist Manifesto) मार्क्स और एंगिल्स के नाम से प्रकाशित हुआ। इसी समय फ्रांस की क्रांति में अपने विचारों को क्रियान्वित करने के लिये मार्क्स पेरिस भागा किन्तु विलम्ब से पहुँचा। क्रांति असफल हो चुकी थी और उसे फ्रांस से फिर भागना पड़ा। कोलोन (जर्मनी) पहुँचकर उसने अपने भाग्य की परीक्षा करनी चाही किन्तु वहाँ से भी निकाल दिया गया, पेरिस में भी जगह नहीं मिली और उसे लंदन जाना पड़ा जहाँ उसका शेष जीवन एंगिल्स की आर्थिक सहायता पर गुजरा। लंदन में मार्क्स का जीवन एक पागल विद्यार्थी की तरह ब्रिटिश म्यूजियम में अध्ययन और लेखन में गुजरा। यह कहा जाता है कि वह ग्रन्थालय में पढ़ते हुए प्रायः भोजन करना भी भूल जाता था और इस कठोर परिश्रम ने अनेक ग्रन्थ प्रदान किये 'क्रिटिक ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी' (१८५६) 'वेल्थ, 'प्राइस एन्ड प्राफिट' (१८६५) और विशाल ग्रन्थ 'डॉस कैपिटल' (Das Kapital) जिसका प्रथम भाग १८६७ में प्रकाशित हुआ और शेष दो भाग उसकी मृत्यु के बाद एंगिल्स ने प्रकाशित किये। १८८३ में मार्क्स की मृत्यु हो गई किन्तु वह दुनिया को हिला देने के लिये अनेक ज्वालामुखी छोड़ गया।

मार्क्स के विचारों ने दुनिया में एक तहलका जहर मचा दिया किन्तु मार्क्स का दर्शन राजनीति दर्शन को नवीन देने नहीं है। मार्क्सवाद के सभी सैद्धांतिक आधार यूरोप के बौद्धिक क्षेत्र में पहले से ही प्रचलित थे। किसी न किसी रूप में यह सभी विचार बौद्धिक वातावरण में व्याप्त थे, किन्तु यह सभी विचार अलग और असंबद्ध थे। समाजवाद का कोई निश्चित और पूर्ण सिद्धांत नहीं था। मार्क्स ने अपने दर्शन का मूल आधार विश्वविद्यालय के जीवन में ही प्राप्त किया। हीगेल की प्रणाली से प्रभावित होकर उसने द्वन्द्ववाद को भी स्वीकार किया और इतिहास दर्शन को आवश्यकता को भी। दोनों सिद्धांतों का स्वरूप मार्क्स ने ग्रहण किया किन्तु विषय वस्तु बदल दी। मार्क्स का द्वन्द्ववाद भौतिक है और सामाजिक विकास की व्याख्या आर्थिक। इसका कारण भी स्पष्ट है, मार्क्स के जीवन में असंतोष और विचोभ के कारण उसकी सद्भावना दलित वर्ग के साथ हो गई और उसने जीवन के आर्थिक पहलू को भी समाज दर्शन में शामिल कर लिया। मार्क्स ने आर्थिक अध्ययन पेरिस में शुरू किया क्योंकि संपादक के रूप में उसने इस बात का अनुभव किया कि अर्थशास्त्र के ज्ञान के बिना सामाजिक समस्याओं का अध्ययन पूर्ण नहीं हो सकता है। श्रमिकों का शोषण, उनकी दयनीय अवस्था और उनके जीवन के प्रति राज्य की उदासीनता अनेक विचारों का ध्यान आकर्षित कर चुकी थी। औद्योगीकरण के दुष्परिणाम स्पष्ट हो चुके थे और

समाज के बड़े वर्ग के सुख, शांति और स्वास्थ्य की सुविधा की खोज शुरू हो चुकी थी ।

साम्यवाद का वर्णन सदियों पहले प्लेटो कर चुका था, सर टामस मूर का यूटोपिया भी नए साम्यवादी समाज की कल्पना थी । कुछ वर्षों पहले राबर्ट ओवेन (Robert Owen) और चार्ल्स फूरिये (Charles Fourier) ने भी पूँजीवादी आर्थिक व्यवस्था के विरुद्ध नई व्यवस्था बनाने का प्रयास किया था । राबर्ट ओवेन इङ्ग्लैंड के प्रमुख व्यवसायियों में शामिल थे और श्रमिक वर्ग के प्रति उचित सहानुभूति भी रखते थे । इन्होंने स्वयं का धन लगाकर अमेरिका में एक ऐसा औद्योगिक उपनिवेश बनाने का प्रयास किया जो श्रमिक वर्ग का स्वर्ग हो । १८१३ में उसके कुछ लेख प्रकाशित हुए जिनमें उसने श्रमिकों की अवस्था सुधारने के विभिन्न उपायों का वर्णन किया है । १८१७ में उसने ब्रिटेन की संसद के सामने श्रमिकों के उद्धार के लिये एक प्रतिवेदन प्रस्तुत किया जिसमें उसने यह दर्शाया कि औद्योगीकरण और विशाल उत्पादन के परिणाम स्वरूप श्रमिक की मजदूरी कम हो गई है और उसकी आर्थिक दशा बिगड़ती जा रही है । इन व्यवस्था में सुधार करने के लिये ओवेन ने सहकारी ग्रामों की स्थापना का सुझाव दिया । फ्रांस में चार्ल्स फूरिये ने भी सहकारिता पर जोर देते हुए समाजवादी ग्रामों का निर्माण करने का प्रयत्न किया । दोनों विचारकों ने अपनी कल्पना को व्यावहारिक रूप देने का प्रयास अवश्य किया किन्तु फिर भी उनके विचार कल्पना प्रधान थे । आर्थिक उत्पादन को सामाजिक व्यवस्था का आधार मानने की और वर्ग संघर्ष की बात संत साइमन कर चुका था और प्रूधा ने हर प्रकार की संपत्ति को चोरी बतलाया था तथा राज्यहीन समाज की कल्पना भी की थी ।

मार्क्स के आर्थिक विचारों का आधार अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत है जो स्वयं प्रतिष्ठित अर्थशास्त्रियों के मूल्य के धर्म सिद्धांत पर आधारित है । क्रांतिकारी श्रमिक संगठन भी यूरोप के अनेक नगरों में कार्य कर रहे थे और उनसे मार्क्स का प्रत्यक्ष सम्बन्ध था । आर्थिक असंतोष नये समाज की कल्पना, इतिहास दर्शन, क्रातिवाद सभी यूरोप के वातावरण में समायें हुए थे किन्तु सब एक दूसरे से अलग थे । मार्क्स ने इन सब विचारों को एकत्र किया, उनका समन्वय किया और उन्हें एक नया वैज्ञानिक रूप दिया । इतना ही नहीं मार्क्स और एंगिल्स ने अपने विचारों को क्रियान्वित करने का भी प्रयत्न किया । फ्रांस और जर्मनी की क्रांति में असफल हो जाने पर भी ये कर्तव्यनिष्ठ दार्शनिक श्रमिक संगठनों के निर्माण और संचालन में लगे रहे ।

अंतर्राष्ट्रीय साम्यवादी सगठन की स्थापना की गई और लंदन से ही मार्क्स श्रमिक नेताओं का पथ प्रदर्शन करता रहा। मार्क्स का यह विश्वास था कि उसके विचार पूर्ण रूपेण व्यावहारिक हैं और उसने सामाजिक विकास का वैज्ञानिक सिद्धांत खोज लिया है जिसमें न कोई कमी है, न कोई संदेह। इसलिये यह कहा जाता है कि “मार्क्स ने साम्यवाद को अराजकता की स्थिति में पाया और उसे एक आन्दोलन के रूप में छोड़ दिया।” यह कहने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती कि मार्क्स के बाद से आज तक साम्यवाद एक सक्रिय और शक्तिशाली आन्दोलन बना हुआ है। हम इस विचारधारा से सहमत भले ही न हो किन्तु इसके अस्तित्व को तो स्वीकार करना ही होगा। मार्क्स के विचारों का महत्व केवल सैद्धांतिक नहीं बल्कि व्यावहारिक दृष्टिकोण से भी बहुत अधिक है। मार्क्स के पहले साम्यवाद और समाजवाद एक कल्पना, एक आकर्षक कामना थी किन्तु मार्क्स ने उसे वैज्ञानिक, संगठित और क्रांतिकारी स्वरूप प्रदान किया। मार्क्स स्वयं यह विश्वास करता था कि इन विचारों के माध्यम से संपूर्ण विश्व को बदला जा सकता है। अपना उद्देश्य निर्धारित करते हुए वह लिखता है, “दार्शनिकों ने विश्व की व्याख्या करने के प्रयत्न किये हैं, किन्तु महत्वपूर्ण बात है उसे—बदलना।” मार्क्स ने अपना यह विश्वास अपनी पीढ़ी को व आनेवाली पीढ़ियों को प्रदान किया और उन्हें इस उद्देश्य की प्राप्ति का मार्ग दर्शाया। आज के साम्यवादी मार्क्स के सिद्धांत में उतनी ही श्रद्धा रखते हैं जितना कोई व्यक्ति अपने धर्म में रखता है इसलिये यह कहना अधिक उचित होगा कि उसने साम्यवाद को केवल आन्दोलन ही नहीं बल्कि एक संप्रदाय बना दिया” (Not only a movement but a creed) और इस संप्रदाय की पूर्ण श्रद्धा ‘कम्युनिस्ट मनीफेस्टो’ के अंतिम वाक्य में व्यक्त है, “दुनिया के मजदूरों एक हो जाओ; तुम्हारे पास हारने को कुछ नहीं है और संपूर्ण विश्व विजय करने के लिये तुम्हारे सामने है।”

मार्क्स का संपूर्ण दर्शन आर्थिक और राजनीतिक सिद्धांतों का मिश्रण है। पूजीवाद का विश्लेषण, श्रमिक जीवन का चित्रण, आर्थिक शोषण नियतिवाद और नये समाज की कल्पना सभी विचार मूलतः आर्थिक हैं। इन विचारों की पुष्टि के लिये दार्शनिक और राजनीतिक सिद्धांतों की स्थापना की गई है। फिर भी राजनीतिक सिद्धांतों के लिये ‘कम्युनिस्ट मनीफेस्टो’ और आर्थिक सिद्धांतों के लिये ‘डॉस केपिटल’ ही प्रधान ग्रन्थ हैं। अध्ययन के दृष्टिकोण से मार्क्स के सिद्धांत को तीन वर्गों में बांट लेना अधिक उचित होगा—(१) समाज दर्शन जो संपूर्ण दर्शन का वैज्ञानिक आधार है। इसके अंतर्गत द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, ऐतिहासिक भौतिकवाद और वर्ग संघर्ष का सिद्धांत शामिल है। (२) दूसरे वर्ग में राजनीतिक सिद्धांत है जिनके अंतर्गत समाजवादी क्रांति

और वर्गहीन व राज्यहीन समाज की कल्पना प्रधान है। (३) आर्थिक सिद्धांत जिसके अंतर्गत आर्थिक नियतिवाद, अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत, आर्थिक शोषण और संपत्ति के राष्ट्रीयकरण के विचार शामिल हैं।

समाज दर्शन—मार्क्स का समाज दर्शन हीगेल की वैज्ञानिक पद्धति से प्रभावित है तथा हीगेल की तरह इतिहास दर्शन पर आधारित है। मार्क्स यह दर्शाना चाहता है कि मानव जाति का विकास असंबद्ध घटनाओं का परिणाम नहीं है बल्कि इस विकास की एक वैज्ञानिक पद्धति है। मानव समाज का विकास निश्चित नियमों से हुआ है और आगे भी इन्हीं नियमों से होगा। यदि इस नियम को हम जान लें तो समाज का अध्ययन पूर्ण रूप से वैज्ञानिक बन सकता है। हीगेल ने इस वैज्ञानिक अध्ययन के लिये द्वन्द्वाद का सहारा लिया और इसी द्वन्द्वात्मक प्रणाली से मार्क्स इतिहास की नई व्याख्या प्रस्तुत करता है जो हीगेल की व्याख्या से सर्वथा भिन्न है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद—हीगेल की द्वन्द्वात्मक प्रणाली को स्वीकार करते हुए मार्क्स ने उसके मूल आधार को त्याग दिया क्योंकि यह आधार मार्क्स के उद्देश्य के अनुकूल नहीं था। द्वन्द्वात्मक प्रणाली में वाद, प्रतिवाद और सुवाद का क्रम मार्क्स स्वीकार करता है और यह भी मानता है कि यह क्रम उस समय तक चलता रहता है जब तक कि हम अंतिम समन्वय पर नहीं पहुँच जाते किन्तु यह विरोध विचारों का नहीं है बल्कि भौतिक शक्तियों का है। प्रत्येक शक्ति (वाद) की विरोधी शक्ति (प्रतिवाद) होती है जिसके समन्वय से नई शक्ति का जन्म होता है। अंतिम समन्वय एक ऐसी शक्ति है जिसका विरोध नहीं किया जा सकता।

मार्क्स के अनुसार हीगेल का मूल भ्रम यह है कि वह मानव चेतना को मूल सत्य मानकर चलता है जो मनुष्य के जीवन और अस्तित्व को निश्चित करती है, जबकि मार्क्स स्वयं यह मानता है कि मनुष्य का सामाजिक अस्तित्व ही मानव चेतना का निर्माण करता है। मानव चेतना का स्वरूप उन परिस्थितियों का परिणाम होता है जिनमें मनुष्य अपना जीवन व्यतीत करता है। देश और काल के अंतर से मानव चेतना का स्वरूप भी बदल जाता है। इतिहास की विभिन्न अवस्थाओं में सामाजिक चेतना का स्वरूप अलग रहा है जिससे यह प्रमाणित होता है कि चेतना स्वयं जीवन के वातावरण से निमित्त है। सामाजिक जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में जीवन की भिन्नता का आधार है बदलता हुआ आर्थिक सगठन। किसी विशेष समय पर सामाजिक जीवन का रूप उपलब्ध उत्पादन के साधनों पर निर्भर रहता है। इस प्रकार मार्क्स

यह दर्शाता है मानव चेतना स्वयं आर्थिक या भौतिक शक्ति से निर्मित होती है ; इसलिये द्वन्द का आधार चेतना न होकर यह भौतिक शक्ति ही होनी चाहिये । इस प्रकार वह द्वन्दात्मक भौतिकवाद पर पहुँचता है ।

माक्स ने स्वयं भौतिकवाद को कही स्पष्ट करने का प्रयत्न नहीं किया किन्तु उसका अर्थ आर्थिक शक्तियों से है । स्पष्टतः उत्पादन के साधन ही सामाजिक द्वन्द को निर्धारित करते हैं । एक अर्थ में माक्स का भौतिकवाद प्रचलित भौतिकवाद से भिन्न है, कि वह भौतिक तत्व को ही सत्य नहीं मानता, बल्कि भौतिक शक्ति केवल एक माध्यम है ; सत्य है गति, परिवर्तन, विकास । शक्तियों का द्वन्द इसी विकास को स्पष्ट करता है ।

ऐतिहासिक भौतिकवाद या आर्थिक नियतिवाद :—माक्स के संपूर्ण विचारों का आधार द्वन्दात्मक भौतिकवाद है और इसी सिद्धांत से उसने सामाजिक विकास की व्याख्या भी की है । इतिहास की व्याख्या भौतिकवादी है, आर्थिक शक्तियाँ समाज और सभ्यता के विकास को एक निश्चित दिशा में ले जाती हैं । यह दिशा आर्थिक शक्तियों के द्वारा ही निश्चित होती है और यह शक्तियाँ स्वचालित हैं । मनुष्य न तो इन शक्तियों का निर्माण करता है न इनकी क्रिया को बदल सकता है, इसीलिये यह सिद्धांत आर्थिक नियतिवाद (Economic Determinism) भी कहलाता है । हीगेल की तरह माक्स भी सामाजिक विकास का वैज्ञानिक विश्लेषण करता है किन्तु यह विश्लेषण सर्वथा भिन्न है, क्योंकि हीगेल के लिये सभ्यता का विकास चेतना के विकास के साथ होता है । जिस तरह व्यक्ति की चेतना सर्वव्यापी चेतना के निकट पहुँचती जाती है उसी रूप में समाज अधिक व्यापक और अधिक शुद्ध होता जाता है । इस प्रणाली में इतिहास की प्रगति संगठित जीवन के निम्न स्तर से उच्च स्तर की ओर किया गया है किन्तु माक्स इसे गलत मानता है । समाज का विकास स्वयं अपनी शक्तियों से होता है और मानव मस्तिष्क के प्रभाव से मुक्त है । माक्स कहता है, “हीगेल के सिद्धांत में इतिहास की वास्तविक घटनाओं को द्वन्दवाद के ढाँचे में ढालने का प्रयत्न किया गया है तथा उन्हें ‘पूर्ण विचार’ (Absolute Idea) के विभिन्न स्वरूपों के अनुरूप दर्शाने का प्रयत्न किया गया है ।” इसका परिणाम यह होता है कि सभ्यता का विकास क्रमशः अधिक कठोर संगठन के रूप में होता है और सर्वाधिक शक्तिशाली राज्य समाज के विकास की चरम सीमा है । माक्स का यह दावा है, कि इतिहास की सही व्याख्या उसने ही की है और द्वन्दवाद का उचित प्रयोग किया है । मानव सभ्यता के विकास से

राजनीतिक बंधन कठोर नहीं बल्कि कमजोर होने चाहिये। इसलिये मार्क्स ने हीगेल के द्वन्दवाद में 'पूर्ण विचार' के स्थान पर उत्पादन के साधनों को आधार माना है। मनुष्य का जीवन उसके वातावरण से निर्मित होता है और वातावरण आर्थिक उत्पादन की प्रणाली से बनता और बदलता है। सामाजिक विकास की विभिन्न अवस्थाओं में जो अंतर पाया जाता है उसका मूल कारण है उत्पादन के साधनों का अंतर। मनुष्य का वर्गों में संगठित होना और उनके पारस्परिक सम्बन्धों का निर्माण उत्पादन के साधनों से ही होता है। इसके परिणाम स्वरूप सामाजिक विकास का रूप ही बदल जाता है और विकास का अंतिम परिणाम सर्वशक्तिशाली राज्य नहीं है बल्कि राज्यहीन समाज। मार्क्स का निष्कर्ष हीगेल से बिल्कुल विपरीत है। मार्क्स ने हीगेल के द्वन्दवाद को दो प्रकार से उलटा कर दिया—समाज का विकास राज्यहीन दिशा की ओर है और चेतना के द्वन्द से सामाजिक शक्तियों का नहीं बल्कि सामाजिक शक्तियों के द्वन्द से चेतना का निर्माण होता है। मार्क्स को अपने सशोधन की शुद्धता पर इतना अधिक विश्वास था कि वह लिखता है, "हीगेल के सिद्धांत में द्वन्दवाद अपने सिर पर खड़ा था, मैंने उसे पैरों पर खड़ा किया।"

परिवर्द्धित और शोधित द्वन्दवाद की सहायता से मार्क्स सम्यता के विकास की व्याख्या प्रस्तुत करता है। सम्यता का विकास दो भौतिक शक्तियों के द्वन्द का परिणाम है और यह शक्तियाँ आर्थिक हैं। सामाजिक विकास की प्रत्येक अवस्था में दो आर्थिक शक्तियों का विरोध चलता रहता है और ये शक्तियाँ तथा इनका संघर्ष उत्पादन की प्रचलित प्रणाली से निर्देशित होती हैं। "वैधानिक सम्बन्धों और राज्य के स्वरूपों का स्पष्टीकरण मानव मस्तिष्क की सामान्य प्रगति के आधार पर नहीं किया जा सकता, इनका आधार जीवन की भौतिक परिस्थितियाँ हैं।" प्राचीनकाल से वर्तमान समय तक समाज में जो परिवर्तन हुए हैं उनके पीछे यदि कोई निश्चित नियम है तो वह उत्पादन के साधनों में ही खोजा जा सकता है। मार्क्स का यह विश्वास है कि "सामाजिक सम्बन्ध उत्पादन शक्तियों से घनिष्ठ रूप से संबद्ध हैं। नई उत्पादन शक्ति को प्राप्त करने में मनुष्य उत्पादन का रूप बदल लेते हैं, और उत्पादन का रूप बदलने में... अपने मंपूर्ण सामाजिक सम्बन्ध बदल लेते हैं। हाथ की चक्की सामंतवादी समाज को जन्म देती हैं; वाष्प चक्की पूँजीवादी समाज को।" इस आधार पर मार्क्सवाद में सामाजिक विकास की अवस्थायें इस प्रकार बतलाई गई हैं—(१) आदिम साम्यवाद (Primitive Communism) जहाँ उत्पादन का आविष्कार नहीं हुआ था बल्कि मनुष्य अपनी

आवश्यकताओं की पूर्ति प्रकृति द्वारा प्रदत्त वस्तुओं से करता था । (२) दास युग (Age of Slavery)—उस प्राचीन समाज को कहा गया जब मनुष्य ने मनुष्य को उत्पादन का साधन बनाया । एक व्यक्ति अपने दासों के द्वारा उत्पादन कराता था । (३) सामन्तवादी युग (Feudal Age)—सरल-यंत्रों के आविष्कार से उत्पादन के यांत्रिक साधनों का प्रयोग । पशु चालित हल और हाथ चक्की से उत्पादन का स्वरूप बदलता है और सामाजिक वर्गों के सम्बन्ध भी बदल जाते हैं । उत्पादन अधिकतर भूमि से सम्बन्ध रखता है ; अतः शोषण का मूल साधन कृषि ही है । जो लोग अधिक भूमि प्राप्त कर लेते हैं वे भूमिहीन लोगों का शोषण करते हैं । समाज में बड़े-बड़े जागीरदारों और भूमिपतियों का प्रभुत्व रहता है इसलिये इसे सामन्तवादी युग कहा गया । (४) पूँजीवादी अवस्था वर्तमान अवस्था है । वाष्प-शक्ति के आविष्कार ने उत्पादन के साधनों में विशाल परिवर्तन हो जाता है । बड़ी मशीनों का प्रयोग होने से उत्पादन की मात्रा बहुत अधिक बढ़ जाती है । उत्पादन के साधनों पर एक नये वर्ग का आधिपत्य हो जाता है जो बड़ी मात्रा में पूँजी लगाता है और उन्हीं अनुपात में लाभ कमाना चाहता है । यह उद्योगपति संपत्तिहीन श्रमिक का शोषण करता है । समाज का स्वरूप उद्योगपति और श्रमिक वर्ग के सम्बन्धों में निर्धारित होता है । इस अवस्था के विश्लेषण के बाद मार्क्स का इतिहास दर्शन एक नये समाज की प्रेरणा का रूप ग्रहण कर लेता है । मार्क्स का विश्वास है कि सामाजिक द्वन्द्ववाद को यही अंतिम अवस्था है और इसके बाद संपत्तिहीन श्रमिक स्वयं सत्ता प्राप्त कर लेगे तथा उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत आधिपत्य समाप्त कर दिया जायगा । उत्पादन और वितरण पर संतुलन समाज का अधिकार होगा जिसके कारण सामाजिक द्वन्द्व समाप्त हो जायगा और यही अवस्था अंतिम सवाद या विकास की अंतिम अवस्था होगी । यदि मार्क्स की व्याख्या को सही मान भी लिया जाय तो यह प्रश्न उठता है कि पूँजीवाद को मार्क्स ने द्वन्द्व की अंतिम अवस्था कैसे मान लिया ? मार्क्स यह भूँज जाता है कि उत्पादन के साधनों में और भी परिवर्तन हो सकते हैं और वाष्पशक्ति में भी अधिक-शक्तिशाली साधन की खोज हो सकती है । आणविक युग में उत्पादन के नये साधनों की कल्पना हमें दिखाई देने लगी है ।

वर्ग संघर्ष—मार्क्स की ऐतिहासिक व्याख्या वर्ग संघर्ष के सिद्धांत पर आधारित है । मार्क्स वर्ग संघर्ष का आरंभ करने का श्रेय स्वयं नहीं लेता बल्कि फ्रेंच विचारक आगस्टिन थियरी (Augustin Thierry) को वर्ग संघर्ष का प्रणेता मानता है । मार्क्स का यह विचार है कि फ्रेंच क्रांति के सभी विचारकों में बुद्धि आ क्रांति को

वर्ग संघर्ष-का अंत-मान लिया -जब -कि यह क्रांति वास्तव में एक नये वर्ग-को जन्म देती है । माक्स समाजवादी क्रांति को वर्ग संघर्ष का अंत मानता है किन्तु इतिहास के द्वारा इसका प्रमाणित-होना अभी बाकी है । थोथरी के अलावा वर्ग संघर्ष का वर्णन संत साइमन (St. Simon) और गिजो (Guizot) के लेखों में भी मिलता है । माक्स ने वर्ग संघर्ष के इस सिद्धांत को हीगेल के द्वन्दवाद से मिला दिया जिसके कारण वह अपने निष्कर्षों को वैज्ञानिक मान लेता है ।

सामाजिक विकास में द्वन्दवाद को स्पष्ट करते हुए माक्स ने यह स्वीकार किया कि समाज में हमेशा दो विरोधी शक्तियों का संघर्ष होता रहा है । यह विरोधी शक्तियाँ समाज के दो वर्ग हैं जिनके आर्थिक हित एक दूसरे के विपरीत होते हैं । आर्थिक हितों का यह संघर्ष वाद और प्रतिवाद का रूप ले लेता है । संवाद के रूप में समाज के नये संगठन का निर्माण होता है, एक नया वर्ग निर्मित होता है जिसका विरोधी वर्ग भी उत्पन्न हो जाता है और यह संघर्ष उस समय तक चलता रहता है जब तक वर्गहीन समाज की स्थापना नहीं हो जाती । आर्थिक उत्पादन पर व्यक्ति विशेष का अधिकार होने से शोषण आरम्भ होता है और समाज में शोषक और शोषित वर्गों का निर्माण होता है । विकास की विभिन्न अवस्थाओं में इन वर्गों का स्वरूप और नाम अलग-अलग रहा है किन्तु मूल रूप में इन्हें शोषक और शोषित वर्ग कह सकते हैं—प्रभु और दास, सामंत और किसान, उद्योगपति और श्रमिक । एक वर्ग उत्पादन के साधनों का स्वामी होता है और दूसरा स्वयं उत्पादन का साधन मात्र बनकर रह जाता है । उत्पादन के साधनों पर जिस वर्ग का आधिपत्य रहता है वह वर्ग समाज में श्रेष्ठ और प्रभावशाली बन जाता है तथा अन्य वर्गों का शोषण करता है । उत्पादन के साधनों में परिवर्तन होने में नये शोषक वर्ग का निर्माण होता है ।

प्राचीन समाज में उत्पादन मानव श्रम से ही होता था अतः प्रभु अपने दासों से श्रम लेता था और जो उत्पादन होता था उसका मालिक वह स्वयं बनता था । इस प्रकार प्रभु दास का शोषण करता था । वर्ग संघर्ष दास और प्रभु के बीच था । लघु व सरल यंत्रों के निर्माण से उत्पादन प्रणाली में परिवर्तन हुआ और दास का स्थान इन यंत्रों ने ले लिया । इस समाज में बड़े भूमिपतियों ने गरीब किसानों का शोषण किया । संघर्ष किसान और सामंत वर्गों के बीच होने लगा । जब तक आर्थिक व्यवस्था कृषि पर आधारित रही समाज पर सामंतों का आधिपत्य रहा । वाष्पशक्ति के आविष्कार से विशाल यंत्रों का निर्माण हुआ । उत्पादन बड़े पैमाने पर होने लगा और इन कारखानों

का संचालन करने के लिये एक नये वर्ग की आवश्यकता हुई जो बहुत अधिक मात्रा में नगद पूँजी लगा सकता था। इस वर्ग के हित सामंतों और जमींदारों के हितों से भिन्न थे। जो सामंत उद्योग संचालन में आगे नहीं आये उनका महत्व समाप्त हो गया और समाज में पूँजीपति वर्ग की शक्ति स्थापित हो गई। उत्पादन की नई प्रणाली में पूँजीपति श्रमिक वर्ग का शोषण करता है तथा संघर्ष श्रमिक और उद्योगपति के बीच होता है।

मार्क्स के अनुसार वर्ग संघर्ष सामाजिक विकास की प्रत्येक अवस्था में होता है किन्तु इसका स्वरूप पूँजीवादी अवस्था में सबसे अधिक स्पष्ट होता है। पूँजीवादी व्यवस्था में आर्थिक असमानता को खाई सबसे अधिक व्यापक हो जाती है। औद्योगीकरण से संपत्ति का केन्द्रीयकरण शुरू होता है जिसके परिणाम स्वरूप उद्योगपति निरंतर धनवान होता जाता है और अन्य वर्ग क्रमशः अधिक दरिद्र होते जाते हैं। इस प्रकार पूँजीवादी समाज में संघर्ष अधिक स्पष्ट और अधिक तीव्र होता जाता है। 'कम्युनिस्ट मनीफेस्टो' में मार्क्स यह दर्शाता है, "पिछले युगों ने हम हर स्थान पर अनेक स्तरों में विभाजित एक जटिल सामाजिक व्यवस्था पाते हैं, सामाजिक पदों का बहुमुखी विभाजन।" वर्तमान बुर्जुआ समाज ने वर्ग संघर्ष का अंत नहीं किया किन्तु नये वर्गों का निर्माण किया है, "इसने वर्ग संघर्ष को सरल कर दिया। संपूर्ण समाज दो विरोधी गुटों में अधिकतर विभक्त होता जा रहा है, दो वर्गों में जो एक दूसरे के प्रत्यक्ष सामने हैं—बुर्जुआ और सर्वहारा।" मार्क्स का यह विश्वास है कि संपत्ति के केन्द्रीयकरण से बीच के सभी वर्ग क्रमशः सर्वहारा में विलीन होते जाते हैं। इन वर्गों का स्पष्टीकरण करने का प्रयत्न मार्क्स और एंगेल्स के ग्रन्थों में नहीं किया गया। एंगेल्स ने एक बार सर्वहारा की व्याख्या इन शब्दों में की "सर्वहारा समाज का वह वर्ग है जिसकी जीविका के साधन उसके धर्म के विक्रय पर निर्भर हैं, पूँजी से प्राप्त लाभ पर नहीं।" यह संपत्तिहीन श्रमिक वर्ग है। यह व्याख्या पिछली शताब्दी में लागू हो सकती थी किन्तु वर्तमान समय में श्रमिकों को भी उद्योग में हिस्से (Shares) प्रदान किये जाने लगे हैं जिसके कारण ये श्रमिक स्वयं उत्पादन से लाभ प्राप्त करने लगे हैं। बुर्जुआ शब्द की स्पष्ट व्याख्या कही नहीं की गई किन्तु इसका अर्थ उद्योगपति वर्ग से है।

वर्ग संघर्ष को मार्क्स अनिवार्य और स्वाभाविक मानता है। इस आधार पर वर्तमान समाज में श्रमिक और उद्योगपति का संघर्ष कृत्रिम नहीं है। श्रमिक आन्दोलन संगठनों और राजनीतिक दलों की उत्पत्ति नहीं है वरन् यह संघर्ष स्वाभाविक विकास का हिस्सा है। वर्ग संघर्ष से तीन निष्कर्ष मार्क्स निकालता है। (१) समाज में वर्गों का

अस्तित्व उत्पादन के साधनों पर आधारित है और इन साधनों में परिवर्तन होने से वर्गों की स्थिति में परिवर्तन आ जाता है। (२) वर्ग संघर्ष समाज को एक निश्चित दिशा में गतिशील बनाता है। यह गति स्वाभाविक है और मानव प्रयास से रोकी नहीं जा सकती। वर्ग संघर्ष का अंत सर्वहारा की तानाशाही में होता है। (३) सामाजिक विकास की गति वर्गहीन समाज की ओर है जहाँ सामाजिक द्वन्द समाप्त हो जाता है। यही सामाजिक विकास की अंतिम अवस्था है। इस अवस्था की प्राप्ति के लिये पूँजीवाद का अंत समाजवादी क्रांति से किया जाता है और क्रांति के बाद सर्वहारा की तानाशाही की स्थापना की जाती है।

सामाजिक विकास की स्वाभाविकता और अपने सिद्धान्त की वैज्ञानिकता सिद्ध करने के लिये मार्क्स यह दर्शाता है कि हर अवस्था में कुछ ऐसे लक्षण निर्मित हो जाते हैं जो शोषक वर्ग के विनाश के लिये उत्तरदायी हैं। मार्क्स ने इन लक्षणों का वर्णन व्यापक रूप से पूँजीवादी व्यवस्था में ही किया है, किन्तु सामंतवाद का उल्लेख भी संचिप्त में पाया जाता है। सामंतवाद भूमिहीन वर्ग को जन्म देता है जो शहरों की ओर भागता है और उद्योगों में ही अपनी मुक्ति पाता है। यह उद्योग ही सामंतवाद के विनाश के कारण बनते हैं। नये बाजारों की खोज से उद्योगों को अधिक प्रोत्साहन मिलता है है और उत्पादन बढ़ाने के लिये विशाल कारखानों का निर्माण किया जाता है। एशिया के समुद्री मार्ग और अमेरिकी महाद्वीप की खोज ने “वाणिज्य, सामुद्रिक यातायात और उद्योग को जो प्रोत्साहन दिया, वह पहले कभी नहीं मिला, और इस प्रकार दृष्टि हुई सामंतवादी व्यवस्था के क्रांतिकारी तत्व को तीव्र गति प्रदान की।” उत्पादन में वृद्धि के कारण उत्पादन व्यवस्था को नये रूप में संगठित करने की आवश्यकता होती है। सामंतवादी व्यवस्था में औद्योगिक उत्पादन मध्यम औद्योगिक वर्ग करता है—एक ऐसा वर्ग जो आर्थिक दृष्टिकोण से किसानों से अच्छा है किन्तु सामंतों से नीचे। बाजार के विस्तार से इन छोटे उद्योगों का स्थान विशाल कारखाने ले लेते हैं और औद्योगिक मध्यम वर्ग का स्थान पूँजीपति वर्ग ले लेता है। नये वातावरण में सामंतवादी व्यवस्था अनुपयोगी हो जाती है। अधिक उत्पादन के लिये बड़े कारखाने चाहिये जिनके लिये एक ऐसे वर्ग की आवश्यकता है जो बड़ी मात्रा में नगद पूँजी लगाने के लिये तैयार है। व्यापार की नई सुविधाओं की आवश्यकता हो जाती है—यातायात के नये साधन, खुले बाजार की स्पर्धा। समाज में इस नये वर्ग के हित अधिक महत्वपूर्ण हो जाते हैं और सामंत वर्ग के हित क्रमशः कमजोर पड़ते जाते हैं। क्रमशः सामंतवादी व्यवस्था समाप्त हो जाती है और एक नया समाज व नया राज्य विकसित होता है जो पूँजीपति वर्ग के

नेतृत्व में उत्पादन बढ़ाने में सहयोग देता है। मार्क्स का इशारा सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैंड और अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में होने वाले पन्थिवर्ग की ओर है।

उसी प्रकार पूँजीवाद भी स्वयं उन शक्तियों को जन्म देता है जो आगे चलकर उसके विनाश के लिये उत्तरदायी होगी। उस व्यवस्था में एक नये वर्ग का निर्माण होता है संपत्तिहीन मजदूर जिनका धर्म ही उनकी संपत्ति है। उद्योगपति के द्वारा धर्मिक का शोषण होता है। वह अपनी जीविका कमाने के लिये दिन भर परिश्रम करता है फिर भी जीवन के साधारण सुख प्राप्त नहीं कर पाता। मार्क्स के समय में यूरोप के मजदूरों की हालत आज की अपेक्षा बहुत गिरी हुई थी। दिन में बारह घंटे और नौदह घंटे उनसे काम लिया जाता था; बालकों और स्त्रियों ने भी कठोर काम लिया जाता था। 'केपिटल' में मार्क्स अत्यंत दयनीय चित्र प्रस्तुत करता है "नौ या दस बर्ग के बालक अपने विस्तरों में उठाये जाते हैं और जीवन की नम्र आवश्यकताओं के लिये रात्रि में दस, ग्यारह या बारह बजे तक कार्य करने के लिये बाध्य किये जाते हैं।" मिनों और धर्मिक वस्तियों का वातावरण अत्यंत गंदा और स्वास्थ्य के लिये हानिकारक होता है। तात्पर्य यह है कि उत्पादन बढ़ाने के लिये और अधिक लाभ कमाने के लिये धर्मिक का अधिक से अधिक शोषण किया जाता है। इन परिस्थितियों के विरुद्ध धर्मिक संगठित होकर आन्दोलन करते हैं। प्रारंभ में यह संघर्ष केवल आर्थिक होता है किन्तु क्रमशः यह वर्ग संगठित होता जाता है और अपने हितों के प्रति जागृत हो जाता है तथा यह संघर्ष राजनीतिक रूप ले लेता है।

वर्ग की व्याख्या करते हुए मार्क्स कहता है कि वर्ग एक ऐसा समूह है जिसमें आर्थिक हितों की समानता के साथ सामाजिक और राजनीतिक विचारों की समानता भी पाई जाती है। पूँजीवादी व्यवस्था में धर्मिकों को केवल समान हितों का ही ज्ञान नहीं होता बल्कि उनमें समान विचारधारा का भी निर्माण होता है। पहले के किसी संघर्ष नहीं रहो जितना सर्वहारा वर्ग में इतना शक्तिशाली वर्ग है। वर्ग संघर्ष की अनिवार्यता और सर्वहारा की सफलता को निश्चित मानते हुए मार्क्स लिखता है, "पूँजीवादी समाज स्वयं अपने कब्र खोदने वालों का निर्माण करता है। उसका (पूँजीवाद) अंत और सर्वहारा की विजय समान रूप से निश्चित है।", पूँजीवाद में स्वयं के विनाश के बीज निहित हैं। पूँजीवाद का आधार है बड़े पैमाने पर उत्पादन जिसके कारण उन परिस्थितियों का निर्माण होता है जो पूँजीवाद के विनाश में सहायक होती हैं।

माक्स यह बतलाता है कि विशाल उद्योगों के लिये बड़ी संख्या में मजदूरों की आवश्यकता होती है और देश के विभिन्न कोनों में फैले हुए संपत्तिहीन श्रमिक इन कारखानों से रोजी कमाने के लिये शहरों की ओर भागते हैं। विशाल श्रमिक वस्तियों की स्थापना होती है और सर्वहारा की विखरी हुई शक्ति इन वस्तियों में संकलित हो जाती है। इनके निवास का स्थान अन्य वर्गों से विष्कुल अलग होता है जिससे इनके पारस्परिक संपर्क अधिक बढ़ते हैं। साथ काम करने और साथ रहने के कारण एक दूसरे के प्रति सहानुभूति जागृत होती है तथा सामान्य हितों का ज्ञान होता है। शोषित मजदूर यह जानता है कि वह अकेले उद्योगपति का मुकाबला नहीं कर सकता इसलिये संगठित शक्ति से उद्योगपति का मुकाबला किया जाता है। प्रारंभ में यह आन्दोलन केवल आर्थिक हितों की रक्षा के लिये होता है किन्तु बाद में यह राजनीतिक रूप ले लेता है। पूँजीवाद में आर्थिक असमानता भी अन्य अवस्थाओं की अपेक्षा अधिक स्पष्ट हो जाती है। वृहत् उत्पादन से धन थोड़े से हाथों में केन्द्रित होता जाता है और बड़ा वर्ग निरंतर दरिद्र होता जाता है। यह दोनों वर्ग प्रतिदिन के जीवन में संपर्क में आते हैं और श्रमिकों को आर्थिक असमानता का आभास हमेशा होता रहता है। व्यापार की सुविधा के लिये यातायात के नये साधनों का निर्माण होता है जिससे अलग-अलग स्थानों के श्रमिकों को संगठित होकर संघर्ष करने का अवसर मिलता है। क्रमशः श्रमिक आन्दोलन अधिक व्यापक होता जाता है और राजनीतिक आन्दोलन का रूप ले लेता है। औद्योगीकरण जितना व्यापक होता जाता है श्रमिक आन्दोलन उतना ही दृढ़ होता जाता है। संघर्ष में अंतिम सफलता सर्वहारा को ही मिलती है और वह राजनीतिक शक्ति प्राप्त कर लेता है तथा इस शक्ति की सहायता से पूँजीवाद का अंत करता है।

समाजवादी क्रान्ति और सर्वहारा की तानाशाही—पूँजीवादी में वर्ग युद्ध समाजवादी क्रान्ति की ओर अग्रसर होता है। सर्वहारा और उद्योगपति का संघर्ष क्रमशः बढ़ता जाता है और पूँजीवाद का अंत करने के लिये श्रमिक वर्ग राजनीतिक क्रान्ति करता है। श्रमिक आन्दोलन कई श्रेणियों से गुजरता है। सर्वप्रथम एक श्रमिक अपने हितों की रक्षा के लिये अपने उद्योगपति से संघर्ष करता है फिर एक मिल के श्रमिक संगठित होकर उस विशेष उद्योगपति का विरोध करते हैं। इस प्रकार से मजदूर संघ (Trade Union) की स्थापना होती है। इस संगठित विरोध से श्रमिक वर्ग को कभी-कभी अस्थायी सफलता प्राप्त होती है जिसके कारण उसमें संगठन की भावना और भी दृढ़ होती है तथा संगठित आन्दोलन को प्रोत्साहन मिलता है। क्रमशः एक

शहर के सभी श्रमिक और फिर संपूर्ण देश के सभी श्रमिक किसी एक उद्योगपति का नहीं बल्कि पूँजीवादी उत्पादन व्यवस्था का विरोधी करने लगते हैं। श्रमिक आन्दोलन पूँजीवादी व्यवस्था का स्वाभाविक परिणाम है, किसी व्यक्ति या मँगठन के प्रयासों का फल नहीं है। इस आन्दोलन में मार्क्स ने हिंसात्मक और विध्वंसात्मक साधनों के प्रयोग का भी समर्थन किया है। प्रदर्शन, हड़ताल और तोड़-फोड़ से यह आन्दोलन मजबूत होता है और श्रमिक अपनी मांगें पूरी कराने में सफल होते हैं। शुद्ध श्रमिक आन्दोलन से सर्वहारा को सामयिक सफलता ही मिलती है, उनका कल्याण संभव नहीं है और पूँजीवाद का अंत संभव नहीं है।

पूँजीवाद का अंत करने के लिये राजनीतिक शक्ति प्राप्त करना आवश्यक है क्योंकि मार्क्स का यह विश्वास है कि राज्य हमेशा शोषक करने वाले वर्ग की सहायता करता है। 'राज्य शोषण का यंत्र है।' शक्तिशाली शोषण वर्ग हमेशा राज्य पर आधिपत्य प्राप्त कर लेता है और शासन को नियंत्रित करने में सफल हो जाता है। सामंतवाद का अंत करने के लिये बुर्जुआ क्रांति के द्वारा राजनीतिक साधन पर आधिपत्य प्राप्त कर लेता है और उसकी सहायता से पूँजीवादी समाज का निर्माण करता है। पूँजीपति और सर्वहारा के विरोध में राज्य हमेशा पूँजीपति वर्ग का ही साथ देता है। इसलिये राजनीतिक परिवर्तन के बिना सामाजिक और आर्थिक परिवर्तन संभव नहीं है। मार्क्स यह मानता है कि श्रमिक वर्ग को राजसत्ता प्राप्त करने के लिये क्रांति करना होगी क्योंकि सशस्त्र क्रांति के बिना शोषक वर्ग अपना अधिकार त्यागने के लिये तैयार नहीं होगा किन्तु उसने यह स्वीकार किया है कि कुछ समाज ऐसे भी हैं जिसमें यह परिवर्तन सशस्त्र क्रांति के बिना भी आ सकता है। क्रांति से हो या शांतिपूर्वक, यह परिवर्तन अवश्यभावी है।

पिछली सभी क्रांतियाँ नये शोषक वर्ग के लिये सहायक हुईं हैं। मार्क्स ने इंग्लैंड और फ्रांस की क्रांति को बुर्जुआ क्रांति ही माना है जिसके द्वारा समाज की सत्ता सामंत वर्ग के हाथों से निकलकर पूँजीपति वर्ग के पास आ गई। इसके विपरीत सर्वहारा की क्रांति शोषण का ही अंत कर देती है और किसी नये शोषक वर्ग के निर्माण में सहायक नहीं होती। क्रांति करने का मूल दायित्व मार्क्स ने सर्वहारा पर ही माना है। क्रांति के बाद सर्वहारा वर्ग स्वयं निरंकुश सत्ता प्राप्त कर लेता है और शासन का स्वरूप सर्वहारा की तानाशाही है। यद्यपि राज्य स्वयं शोषण का यंत्र ही है और अंत में शोषण के साथ-साथ इस यंत्र का अंत भी स्वाभाविक है, फिर भी कुछ समय के लिये सर्वहारा को इस यंत्र का सहारा लेना पड़ता है। पूँजीवाद का अंत उन्हीं साधनों

से करना होगा जिन साधनों से वह स्थापित हुआ है और जिन पर उसका अस्तित्व निर्भर है। आर्थिक नियतिवाद का सिद्धांत राज्यहीन समाज की ओर ले जाता है किन्तु यह मार्ग सर्वहारा की तानाशाही के माध्यम से ही है। श्रमिक क्रांति स्वयं नये समाज का निर्माण नहीं करती बल्कि निर्माण के साधन श्रमिक वर्ग के हाथों में सौंप देती है। श्रमिक वर्ग को वह शक्ति प्राप्त हो जाती है जिसके द्वारा पूँजीवाद का अंत किया जा सकता है और इस शक्ति का निरकुश प्रयोग करना आवश्यक है। 'कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो' कहता है, "पहले के सभी ऐतिहासिक आन्दोलन अल्पमत के आन्दोलन रहे हैं। सर्वहारा वर्ग का आन्दोलन विशाल बहुमत का जागृत और स्वतंत्र आन्दोलन है।" समाज के इतिहास में पहली बार इतना विशाल जनसमुदाय आन्दोलन के द्वारा स्वयं शक्ति प्राप्त करता है। क्रांति के बाद प्रमुख कार्य है, "सर्वहारा वर्ग को शासक के रूप में उन्नत करना और प्रजातंत्र का युद्ध जीतना। सर्वहारा वर्ग अपनी राजनीतिक सत्ता का प्रयोग, पूँजीपति वर्ग के हाथों से क्रमशः संपूर्ण पूँजी छीनने के लिये तथा उत्पादन के सभी साधनों का राज्य में केन्द्रीयकरण करने के लिये, करता है।" यह तानाशाही अस्थायी है; केवल संक्रमण कालीन अवस्था है जिसका उद्देश्य पूँजीवाद के अवशेषों को समाप्त करना तथा क्रांति के परिणाम को दृढ़तापूर्वक स्थापित करना है। मार्क्स का यह विचार है कि श्रमिक क्रांति के बाद पूँजीपति अपनी शक्ति वापिस लेने के लिये प्रयत्न करेंगे इसलिये प्रतिक्रांति की संभावना उस समय तक बनी रहेगी जब तक पूँजीवाद के भगनावशेष भी जड़ से समाप्त नहीं हो जाते। इस भय के कारण ही मार्क्स यह चाहता है कि सर्वहारा के द्वारा राजनीतिक शक्ति का प्रयोग निरकुशता और कठोरता के साथ होना चाहिये। इस काल में संपत्ति का राष्ट्रीयकरण होता है और उत्पादन के संपूर्ण अधिकार राज्य स्वयं प्राप्त कर लेता है। उत्पादन का संचालन व्यक्तिगत लाभ-हानि के लिये नहीं होता बल्कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये। समाज के निर्देशन में आवश्यक उत्पादन में वृद्धि होने से ही समाज क्रमशः समाजवाद और साम्यवाद की अवस्था में प्रवेश करता है। पूँजीवादी अवस्था में उत्पादन में वृद्धि अवश्य होती है किन्तु इसका उद्देश्य उद्योगपति के लिये लाभ प्राप्त करना है, सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना नहीं है; इसलिये विशाल उत्पादन के बावजूद भी समाज में अभावग्रस्त जीवन बना रहता है।

केवल राजनीतिक और आर्थिक परिवर्तन ही पर्याप्त नहीं है बल्कि सामाजिक भावनाओं में भी परिवर्तन करना होगा। प्रत्येक युग की सामाजिक भावनाएँ और मान्यताएँ इस युग के शक्तिशाली वर्ग के द्वारा स्थापित और उसी के अनुकूल होती हैं।

“जिस समय कुलीनतंत्र की प्रधानता थी, सम्मान, श्रद्धा इत्यादि गुण श्रेष्ठ माने जाते थे, वृजुआ वर्ग की प्रधानता में स्वतंत्रता और समानता के विचार प्रधान बन गये।” (मार्क्स)। प्रत्येक नया वर्ग जब राजसत्ता प्राप्त करता है तो पुराने विचारों को समाप्त करके अपने हितों के अनुकूल विचारों का प्रचार करता है। इन्हीं विचारों को सर्वव्यापी उपयोगिता का स्वरूप प्रदान किया जाता है और इन्हीं पर राज्य आधारित होता है। पूँजीवाद के विकास के लिये स्वतंत्र व्यापार और आर्थिक प्रतिस्पर्धा आवश्यक है। अतः इनके अनुकूल स्वतंत्रता और समानता का प्रचार किया जाता है। कुलीनतंत्र में सम्मानित वर्ग अपनी श्रेष्ठता को बनाये रखने के लिये वीरता, कुलीनता, सम्मान, श्रद्धा के आधार पर असमानता का समर्थन करता है। प्रजातंत्र की स्थापना उद्योगपति वर्ग के लिए लाभदायक और औद्योगीकरण के अनुकूल है। मार्क्स से पहले भी प्रजातंत्र को सर्वश्रेष्ठ शासन और राज्य के विकास का अंतिम रूप मान लिया गया था किन्तु मार्क्स के लिये प्रजातंत्र सामाजिक विकास की एक अवस्था है। राज्य स्वयं अस्थायी और अनावश्यक है फिर शासन का स्वरूप चाहे जो भी हो, राज्य एक शोषण का यंत्र है और यह सभी राज्यों पर समान रूप से लागू होता है। प्रजातंत्र की स्थापना से इस मान्यता में कोई अंतर नहीं आता क्योंकि प्रजातंत्र भी राज्य का एक स्वरूप है, अतः अन्य राज्यों की तरह यह संगठित और व्यवस्थित रूप से मनुष्य पर बल का प्रयोग करता है।” मार्क्स का यह विश्वास है कि प्रजातन्त्रात्मक राज्य पूँजीपति वर्ग को शोषण करने में सहायता देता है।

राज्य की शक्ति और बल प्रयोग की आवश्यकता श्रमिक वर्ग को भी होती है किन्तु किसी अन्य वर्ग का शोषण करने के लिये नहीं बल्कि पूँजीवाद का विनाश करने के लिये जिस प्रकार अपने प्रभाव को व्यापक बनाने के लिये सामंतों और पूँजीपतियों ने राज्य का सहारा लेना उसी वर्ग प्रकार पूँजीवादी मान्यताओं का अंत करने के लिये और नये विचारों का प्रचार करने के लिये श्रमिक को भी राज्य का सहारा लेना पड़ता है। राज्य के बलप्रयोग का उद्देश्य किसी वर्ग विशेष की सत्ता बनाये रखना नहीं है बल्कि सभी वर्ग भेद का अंत कर देना। मार्क्स यह भी मानता है कि पूँजीवादी युग में स्वतंत्रता और समानता का केवल नारा ही लगाया जाता है व्यावहारिक रूप में श्रमिक वर्ग को कोई स्वतंत्रता नहीं होती और आर्थिक समानता से अभाव इनका कोई महत्व नहीं। श्रमिक वर्ग की तानाशाही अन्य सभी अधिकारों को सुरक्षित रखा जाता है किन्तु उत्पादन और वितरण का अधिकार किसी को नहीं दिया जाता। यह अधिकार संपूर्ण समाज की ओर से राज्य स्वयं ग्रहण

कर लेता है और क्रमशः प्राचीन आर्थिक व्यवस्था का अंत करके नई व्यवस्था की स्थापना करता है जिसमें आर्थिक क्रियाओं का संचालन सामूहिक रूप से और संपूर्ण समूह के लिये होता है।

वर्गहीन और राज्यहीन समाज—द्वन्द्ववाद का सिद्धान्त हमें अंतिम समन्वय की ओर ले जाता है, एक ऐसा समन्वय जिसका कोई प्रतिवाद नहीं है। ऐतिहासिक भौतिकवाद का निष्कर्ष वर्गहीन समाज है क्योंकि सामाजिक द्वन्द्व आर्थिक वर्गों का संघर्ष है और यह द्वन्द्व उसी समय समाप्त होता है जब समाज में दो विरोधी वर्ग नहीं रह जाते, संपूर्ण समाज एक वर्ग बनकर रह जाता है। इस समाज के निर्माण का कार्य श्रमिक वर्ग की क्रांति के बाद ही शुरू होता है। इस क्रांति से समाज के सबसे बड़े वर्ग को शासन करने का अधिकार पहली बार मिलता है। पिछले सभी परिवर्तनों ने समाज में एक नये शोषक वर्ग को जन्म दिया है किन्तु यह क्रांति शोषण का पूर्णरूपेण विनाश कर देता है। सर्वहारा वर्ग शोषित वर्गों में निम्नतम और संख्या में विशालतम वर्ग है। यह वर्ग स्वयं शोषक नहीं बन सकता। अतः समाजवादी क्रांति के बाद शोषण समाप्त हो जाता है। शोषण रोकने के लिये उत्पादन के सभी साधनों पर से व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त करना आवश्यक है। उत्पादन तथा वितरण राज्य के निर्देशन में होना चाहिये और राज्य पर सर्वहारा का अधिकार होना चाहिये। संपत्ति के समाजीकरण से वर्ग भेद भी समाप्त हो जाता है और वर्ग संघर्ष का भी अंत हो जाता है। तानाशाही काल में सर्वहारा संगठित और शक्तिशाली रहता है, उसमें वर्ग चेतना रहती है और वह अपने विरोध को पूर्ण रूप से नष्ट करने के लिये कार्य करता है। पूँजीवादी अवशेषों का अंत हो जाने से सर्वहारा की वर्ग चेतना भी समाप्त हो जाती है क्योंकि इसे संगठित वर्ग के रूप में कार्य करने की आवश्यकता ही नहीं रह जाती। शोषक व शोषित, धनी और गरीब के सभी अंतर समाप्त हो जाते हैं और वर्गहीन समाज का उदय होता है।

वर्गहीन समाज का निर्माण किन श्रेणियों और अवस्थाओं से होगा तथा इस समाज में सामाजिक और आर्थिक संबंध किस प्रकार के होंगे, इन बातों का स्पष्टीकरण माक्स ने नहीं किया। यहाँ पहुँचकर माक्स का दर्शन आदर्शवादी बन जाता है। वह एक आदर्श समाज की ओर इशारा करता है जिसका स्पष्ट और विस्तृत चित्रण न तो उसका वैज्ञानिक सिद्धांत प्रदान कर सका न उसकी कल्पना। इस समाज के संबंध में कुछ विचार अवश्य प्राप्त होते हैं जिनका संबंध मूल रूप से नई आर्थिक व्यवस्था से है। सर्वहारा की तानाशाही के नेतृत्व में समाज क्रमशः साम्यवादी अवस्था की ओर अग्रसर

होता है। राज्य के निर्देशन में आर्थिक उत्पादन समाज की आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर बढ़ाया जाता है और राष्ट्रीय संपत्ति का वितरण व्यक्तिगत आवश्यकताओं की अधिकतम पूर्ति करने के उद्देश्य से किया जाने लगता है। इस आर्थिक विकास की दो अलग-अलग अवस्थाएँ हैं। पहली अवस्था समाजवाद है। आर्थिक उत्पादन बढ़ जाने से समाज अपने सदस्यों की अधिकांश मांगें पूरी कर सकता है किन्तु सभी मांगें पूरी नहीं कर सकता। इसलिये इस अवस्था में आर्थिक वितरण का सिद्धांत इस प्रकार होता है “प्रत्येक को उसकी योग्यता और क्षमता के आधार पर”। सामाजिक संपत्ति के वितरण में दो बातों का ध्यान रखना होगा। उस व्यक्ति ने आर्थिक उत्पादन में कितनी समानताओं का योग दिया है तथा अन्य लोगों की तुलना में उसकी योग्यता कितनी है। इस अवस्था में मार्क्स आर्थिक असमानता को स्वीकार कर लेता है। यह अनुपातिक समानता का युग है क्योंकि इस अवस्था में उत्पादन इतना अधिक नहीं होता कि हर व्यक्ति की हर आवश्यकता की पूर्ति की जा सके। किसी न किसी आधार पर वितरण में अंतर करने की आवश्यकता होती है और अंतर करने का सबसे अच्छा आधार योग्यता ही हो सकती है क्योंकि पूँजीवादी युग से आनेवाले लोगों में योग्यता को श्रेष्ठ मानने की भावना बनी रहती है। इस भावना का एकाएक अंत नहीं होगा और इसकी संपूर्ण अवहेलना उचित नहीं। इसके अतिरिक्त उत्पादन में वृद्धि के क्रम को बनाये रखने के लिये भी यह आवश्यक है। योग्यता को प्रोत्साहन देने से हर व्यक्ति अपनी योग्यताओं और क्षमताओं का अधिकतम प्रयोग करता है। इस प्रोत्साहन से समाज क्रमशः साम्यवादी अवस्था की ओर बढ़ता है। उत्पादन की मात्रा पर्याप्त हो जाने पर वितरण का सिद्धांत बदल जाता है “प्रत्येक को उसकी क्षमता और आवश्यकता के अनुसार”। इस प्रणाली में योग्यता का स्थान आवश्यकता ले लेती है। अनुपातिक समानता के बदले भौतिक समानता स्थापित हो जाती है और हर व्यक्ति की हर उचित आवश्यकता की पूर्ति की जा सकती है। उत्पादन और वितरण की यह सर्वश्रेष्ठ प्रणाली है।

इस आर्थिक विकास में राज्य का सहयोग आवश्यक होता है किन्तु इसी विकास से राज्य की उपयोगिता भी क्रमशः कम होती जाती है। साम्यवादी अवस्था में वर्ग भावना भी लुप्त हो जाती है और राज्य भी अनावश्यक हो जाता है। शोषण के यंत्र के रूप में राज्य की आवश्यकता उसी समय तक रहती है जब तक शोषक वर्ग के अवशेष बने रहते हैं। सर्वहारा की विशाल शक्ति के आक्रमण से शोषण का अंत हो जाता है और शोषक वर्ग के अवशेष भी समाप्त कर दिये जाते हैं। “जब कोई पराधीन वर्ग नहीं रह जाता जब दमन करने के लिये कुछ नहीं रह जाता तो दमन

करने वाली विशेष शक्ति भी आवश्यक नहीं रह जाता ।” इन शब्दों में एंगिल्स ने राजनीतिक परिवर्तन का एक बहुत बड़ा विरोधाभास दर्शाया है । मार्क्स और एंगिल्स यह मानते हैं कि राज्य विशाल बहुमत का प्रतिनिधि सर्वहारा की क्रांति के बाद ही बनता है और वर्ग भेद मिट जाने से राज्य संपूर्ण समाज का प्रतिनिधि बन जाता है किन्तु इस उत्थान में राज्य स्वयं अनावश्यक भी हो जाता है । एंगिल्स के शब्दों में “प्रथम कार्य जिसके श्रेय से राज्य संपूर्ण समाज का प्रतिनिधि बनता है—उत्पादन के साधन पर समाज के नाम में आधिपत्य प्राप्त करना—यही राज्य का राज्य के रूप में अंतिम स्वतंत्र कार्य है ।” वर्ग भेद मिट जाने से एक वर्ग को दूसरे वर्ग पर स्वामित्व बनाये रखने के लिये राजसत्ता की आवश्यकता नहीं रह जाती । राज्य का यह अंत एकाएक नहीं होता बल्कि क्रमशः होता है । मार्क्स भी यह कहता है कि उत्पादन के राष्ट्रीयकरण के बाद “सामाजिक संबंधों में राज्य का हस्तक्षेप क्रमशः एक के बाद दूसरे क्षेत्र में अनावश्यक होता जाता है . . . —राज्य समाप्त नहीं किया जाता, वह मर जाता है ।” राज्य का यह अवसान क्रमिक होता है वह फूल की तरह ‘मुरझा जाता है ।’ मार्क्स का यह विश्वास है कि इस अवस्था में व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्ध स्वचालित हो जाते हैं और राज्य की शक्ति का प्रयोग कम होते-होते समाप्त हो जाता है । ✓

राज्यहीन समाज की यह कल्पना हमें बड़ी आश्चर्यजनक प्रतीत होती है । मनुष्य कितना भी उन्नत हो जाय तथा व्यक्ति के पारस्परिक संबंध कितने भी नियंत्रित और मधुर क्यों न हो जाय, राज्य की अनावश्यकता काल्पनिक ही दिखाई देती है । विशेष रूप से संपत्ति के राष्ट्रीयकरण के बाद उत्पादन का संचालन करने वाली कोई शक्ति होनी चाहिये । एक सभा केन्द्रीय सगठन होना चाहिये जो संपूर्ण समाज के लिये विभिन्न वस्तुओं के उत्पादन की मात्रा और वितरण व्यवस्था निर्धारित करे, चाहे इस केन्द्रीय शक्ति को राज्य या अन्य किसी नाम में पुकारें । यह माना जा सकता है कि मानव के बौद्धिक और नैतिक विकास के साथ-साथ राज्य का दमनकारी स्वरूप समाप्त होता जायगा, शोषण के यंत्र के रूप में राज्य नहीं रह जायगा, राज्य की दंड देने वाली शक्ति का प्रयोग भी अनावश्यक हो जायगा किन्तु नियंत्रण, संतुलन और संचालन करने वाली केन्द्रीय शक्ति फिर भी आवश्यक रहेगी । शासन (Government) का वर्तमान स्वरूप भले ही न रहे किन्तु प्रशासन (Administration) का कोई न कोई रूप तो रहेगा ही । एक प्रश्न यह भी उत्पन्न होता है कि तानाशाही काल में राज्य की शक्ति और कार्यक्षेत्र बहुत अधिक बढ़ जाते हैं फिर एकाएक इनका ह्रास कैसे होगा ? मार्क्स के विचारों में इस प्रश्न का कोई उत्तर नहीं मिलता । यह स्वीकार करना भी

कठिन है कि तानाशाही काल में जिनके पास शक्ति है वे स्वयं इसे त्यागते के लिये तैयार हो जायेंगे ।

मूल्यांकन—मार्क्स के पक्ष और विपक्ष में, जितने साहित्य की रचना की गई है, किसी एक व्यक्ति या विषय पर नहीं हुई। प्रत्येक दृष्टिकोण से मार्क्स के विश्वासों और निष्कर्षों का खंडन किया गया है और प्रत्येक आरोप का प्रत्युत्तर देने का प्रयास समर्थकों ने किया है। इसके अतिरिक्त मार्क्स के सिद्धान्त की इतनी असमान और विरोधी व्याख्याएँ की गई हैं कि यह कहना मुश्किल है कि मार्क्सवाद का सही रूप क्या है। अराजकतावादियों से लेकर उदार समाजवादियों तक तथा अंतरराष्ट्रीय क्रांतिकारियों से लेकर शांतिपूर्ण सहअस्तित्ववादियों तक सभी अपने आप को शुद्ध मार्क्सवादी व दूसरों को मार्क्सवादी विरोधी कहते हैं। समाजवाद वर्तमान युग का फैशन बन गया है। इन सभी कारणों से एक पुस्तक की सीमा में मार्क्स का संपूर्ण मूल्यांकन नहीं किया जा सकता। मार्क्स की आलोचनाओं का उल्लेख करते हुए मेक्सी ने लिखा है "आलोचना की जिस विशाल वीर्यशक्ति का सामना मार्क्स के सिद्धान्त को करना पड़ा है आज तक और किसी सिद्धान्त को नहीं करना पड़ा। उग्रवादी और प्रतिक्रियावादी, समाजवादी और पूँजीवादी विचारकों ने अपनी पूरी शक्ति से मार्क्सवाद पर प्रहार किये हैं।" इसके बावजूद भी यह विचारधारा नष्ट नहीं की जा सकी बल्कि आज भी विशाल जनसमूह के मस्तिष्क में दृढ़ता पूर्वक स्थापित है। इसका कारण यह है कि मार्क्स के सिद्धान्त में वर्तमान की विवेचना बहुत कुछ वैज्ञानिक है जैसा कि लेन्कास्टर ने लिखा है "पूँजीवाद के दोषों के साम्यवादी विश्लेषण में बहुत सी ऐसी बातें हैं जिनसे गैर साम्यवादियों को भी सहमत होना पड़ेगा।" इस विश्लेषण के कारण मार्क्स के सिद्धान्त में त्रुटि और दलित वर्ग को आशा की किरण दिखाई देती है, और उनका विश्वास श्रद्धा का रूप ले लेता है। वह बात उल्लेखनीय है कि मार्क्स के विचारों के प्रति समर्थकों की श्रद्धा किसी भी धार्मिक व्यक्ति की श्रद्धा से कम नहीं है। धर्म को अफीम बतलाने के बाद मार्क्स ने नये विश्वासों का नशा प्रदान किया है। दूसरी ओर द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त विचारों को वैज्ञानिकता का आवरण प्रदान करता है। वेपर ने यह मूल्यांकन इन शब्दों में किया है "उसने अपने युग की रिक्तता की पूर्ति की, क्योंकि उसने अपने विचारों को धार्मिक विश्वासों की शक्ति और स्पष्ट वैज्ञानिक प्रमाण की निश्चयात्मकता प्रदान की।" किन्तु यह सब कहने के बाद भी मार्क्स के सिद्धान्त में अनेक दोष पाये जाते हैं।

मार्क्स ने सामाजिक विकास का एक वैज्ञानिक सिद्धान्त प्रस्तुत किया जो इसके अन्य सभी विचारों का आधार है किन्तु यह आधार ही गलत है। समाज के विकास को

निश्चित नियमों से सीमित करना संभव नहीं और आर्थिक, नियतिवाद एक अपूर्ण नियम है। ज्ञान के क्षेत्र में द्वन्द्ववाद एक महत्वपूर्ण प्रणाली है किन्तु इसके द्वारा समाज के विकास को नहीं समझाया जा सकता। सभी सामाजिक परिवर्तनों को आर्थिक क्रियाओं के माध्यम से नहीं समझाया जा सकता बल्कि यह सरल करने की क्रिया का अतिरेक (over simplification) है। समाज के विकास में अनेक तत्वों ने हिस्सा लिया है और कई तत्व तो आर्थिक तत्वों से भी अधिक महत्वपूर्ण रहे हैं। आर्थिक व्याख्या के आधार पर लेनिन ने साम्राज्यवाद को पूंजीवाद की पराकाष्ठा कहा है किन्तु यह विश्लेषण प्राचीन साम्राज्यों पर तो लागू नहीं होता। सिकन्दर का विश्व विजय का अभियान किसी आर्थिक कारण से प्रेरित नहीं कहा जा सकता और मध्ययुगीन यूरोप में चर्च ने जो हिस्सा लिया है उसके बिना शायद यूरोपीय समाज का रूप ही बदल जाता। किसी भी समाज के विकास में भौगोलिक स्थिति तथा धार्मिक विश्वासों का जो प्रभाव होता है, उसके महत्व को कम नहीं किया जा सकता। आज के भौतिक युग में धर्म को अफीम की सजा भले ही दी जाय किन्तु प्राचीन काल में शासकों और शासितों की ध्वंसकारी और अनैतिक शक्तियों पर रोक लगाने का श्रेय धर्म को ही है। मार्क्स के अनुसार इस अफीम का प्रयोग शोषित वर्ग को मुलाने के लिये किया जाता है किन्तु अशोक जैसे महान् शासक का 'एकाएक बुद्ध धर्म का समर्थक हो जाना इस आधार पर नहीं समझाया जा सकता।

दूसरी आपत्ति यह है कि समाज को एक गतिशील संगठन माना गया और सभी परिवर्तन गतिशीलता के आधार पर ही समझाये गये हैं किन्तु सामाजिक विकास का अत एक ऐसी अवस्था में होता है जहाँ सभी परिवर्तन रुक जाते हैं। वर्गहीन समाज ही मानव जीवन का स्थायी रूप है किन्तु यह निष्कर्ष एक आत्मविरोध को जन्म देता है। यदि समाज गत्यात्मक है तो परिवर्तन किसी अवस्था में नहीं रुक सकते, और यदि परिवर्तन रुकते हैं तो गतिशीलता समाप्त हो जाती है। गत्यात्मक (Dynamic) शक्ति में स्थायित्व आने का अर्थ होता है मृत्यु, जैसे कि मानव शरीर की गति रुकने को मृत्यु कहते हैं। इस आधार पर या तो वर्गहीन समाज को समाज की मृत्यु माना जाय या फिर मार्क्स का निष्कर्ष सामाजिक गतिशीलता के सिद्धांत के अनुसार अनुचित माना जाय। दूसरा विकल्प ही अधिक उचित दिखता है क्योंकि प्रत्येक अवस्था में मनुष्य ने नये परिवर्तन को, अपनी नई कल्पना को ही विकास की चरम सीमा माना है। यदि मार्क्स बुद्ध आ क्रांति के इतिहासकारों पर यह आरोप लगाता है कि उन्होंने इस परिवर्तन को ही अंतिम परिवर्तन और प्रजातंत्र को अंतिम अवस्था मान लिया तो यही आरोप उस पर भी लगाया जा सकता है।

वर्ग संघर्ष का सिद्धांत भी समान की रचना को सही रूप में प्रस्तुत नहीं करता और इतिहास से भी इसका समर्थन नहीं होता। मार्क्स ने अपने जीवन काल में आर्थिक वर्गों की अनुभूति की तथा उनमें विरोध भी पाया किन्तु यह विरोध सामाजिक विकास की हर अवस्था में दर्शाना अनावश्यक समानीकरण है। आधुनिक आलोचक तो इस बात को भी स्वीकार नहीं करते कि पूंजीवादी व्यवस्था में वर्ग संघर्ष अनिवार्य है। मार्क्स के समय में यह एक सामाजिक अवगुण था किन्तु आधुनिक औद्योगिक समाजों में वर्ग संघर्ष या वर्ग भावना का कोई निशान नहीं पाया जाता। संयुक्त राज्य अमेरिका, ब्रिटेन और अनेक यूरोपीय देशों का उदाहरण इस मंदर्भ में प्रस्तुत किया जाता है। उचित धर्म कानूनों के द्वारा और उद्योगपति व श्रमिकों के बीच सहयोग की भावना का प्रचार करके वर्ग संघर्ष की भावना का अंत किया जा सकता है। मार्क्स की पूंजीवाद की आलोचना के विरुद्ध भी यही तर्क प्रस्तुत किया जाता है। वर्तमान व्यवसाय व्यवस्था में यह आवश्यक नहीं कि अधिक लाभ प्राप्त करने के लिये पूंजीपति श्रमिकों का शोषण करे वल्कि श्रमिकों का सहयोग प्राप्त करके उत्पादन की मात्रा और शुद्धता में वृद्धि की जा सकती है जो अंतिम रूप से उत्पादक को अधिक स्थाई लाभ प्रदान करती है। हिस्सों का व्यापक वितरण पूंजी के केन्द्रीयकरण को भी रोकता है।

मार्क्स की आलोचना सबसे अधिक हिंसात्मक क्रांति का समर्थन करने के कारण भी की गई है। वर्तमान युग में जबकि शासन को शांतिपूर्वक बदलने का अधिकार नागरिकों को दिया गया है, क्रांति का प्रचार और समर्थन उचित नहीं। हिंसा की नींव पर निर्मित नया समाज न तो स्थायी हो सकता है न प्रगतिशील। क्रांति के पहले जो सामाजिक संबंध हिंसा और घृणा से प्रभावित हो जाते हैं उन्हें समाप्त करके सहयोग की भावना का निर्माण करना अत्यंत कठिन है। मार्क्स का तर्क हमें इस निष्कर्ष की ओर ले जाता है कि जिस समाज में औद्योगीकरण अधिक होगा वहां क्रांति की संभावना भी अधिक होगी किन्तु जिन देशों में क्रांति हुई तथा साम्यवाद की स्थापना हुई, रूस और चीन, दोनों ही औद्योगिक दृष्टिकोण से पिछड़े हुए थे। इसके विपरीत औद्योगिक देशों में आज भी क्रांति की कोई संभावना नहीं दिखती।

राज्य को केवल शोषण का यंत्र मान लेना भी तर्कमंगत नहीं है। इतिहास इस बात का प्रमाण है कि राज्य मनुष्य का रक्षक और पोषक रहा है। राज्य मानव जीवन की सबसे बड़ी सफलता है। मार्क्स के विपरीत अरस्तू से लेकर आज तक अनेक दार्शनिकों ने राज्य को एक स्वाभाविक संस्था माना है। मार्क्स की यह व्याख्या न तो अरस्तू के विश्वास से मेल रखती है न आधुनिक कल्याणकारी राज्य की कल्पना से।

भौतिकवाद से प्रभावित होकर मार्क्स यह मान लेता है कि सभी विचार, श्रद्धायें और मान्यतायें (जिनमें धर्म भी शामिल है) अपने युग शोषक वर्ग के अनुकूल होती हैं। प्रभावशाली वर्ग ऐसे विचारों का प्रचार करता है जो उसके अनुकूल हैं किन्तु अनेक धर्म बहुत प्राचीन और शाश्वत कहे जा सकते हैं जो मार्क्स द्वारा बतलाई गई अनेक व्यवस्थाओं में उसी रूप में मान्य रहे हैं। ईसाई धर्म स्वयं सामंतवादी और पूजीवादी अवस्थाओं में बिना परिवर्तन के प्रचलित रहा है और हिन्दू धर्म तो और भी प्राचीन है जिस पर समाज के बदलते हुए स्वरूप का कोई विशेष प्रभाव नहीं हुआ। मार्क्स यह भूल जाता है कि धर्म ने मानव को सम्य, सुसंस्कृत तथा नैतिक प्राणी बनाने में कितना महत्वपूर्ण हिस्सा लिया है।

मार्क्स के विरोध में कितना भी कहा जाय उसके प्रभाव को नहीं भुलाया जा सकता। आनेवाली पीढ़ियों के मस्तिष्क पर जितना गहरा और व्यापक प्रभाव मार्क्स का पड़ा अन्य किसी विचारक का नहीं पड़ा। मार्क्स ने स्वयं अपने विचारों को क्रियान्वित करने के लिये श्रम संगठनों के निर्माण और संचालन में हिस्सा लिया। उसे स्वयं तो कोई विशेष सफलता नहीं मिली किन्तु उसकी मृत्यु के ३४ वर्ष बाद ही उसके सिद्धांत की पहली सफलता हुई और रूस में समाजवादी क्रांति सफल हुई और 'कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो' के प्रकाशन के सौ वर्ष बाद ही यह पुस्तक संपूर्ण विश्व के विभाजन का कारण बन गई। मार्क्स ने केवल वर्ग संघर्ष का ही वर्णन किया किन्तु आज वह अंतर्राष्ट्रीय शक्तियों के बीच सैद्धांतिक संघर्ष बन गया है और दोनों पक्ष हथियारों का युद्ध बंद करने की बात करते हैं किन्तु विचारों का युद्ध बढ़ाते जा रहे हैं। मार्क्स की विरोधी और समर्थक शक्तियां समान रूप से बढ़ती जा रही हैं। सभी आचेपो के बाद भी इस बात को तो अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि मार्क्स ने श्रमिक वर्ग को आन्दोलन और संगठन का एक निश्चित आधार प्रदान किया है। श्रमिक क्रांति सफल हो, या न हो श्रमिक आन्दोलन (Trade Union Movement) सफल हो गया है। सभी देशों में श्रमिक संघ स्थापित हो गये हैं और श्रमिकों की हालत सुधारने के लिये प्रयत्नशील है। १९वें शताब्दी की तुलना में आज के श्रमिकों का जीवन स्तर बहुत कुछ अच्छा हो चुका है जिसका श्रेय बहुत कुछ मात्रा में श्रमिक आन्दोलन को है। मार्क्स के दर्शन में विशाल श्रमिक समूह को प्रभावित करने वाले सभी तत्व उपस्थित हैं। आर्थिक शोषण का वर्णन उस ग्रन्थाय की ओर ध्यान आकर्षित करता है जो विद्यमान समाज में श्रमिक के प्रति हो रहा था। संगठित शक्ति की सफलता और क्रांति अनिवार्यता उन्हें संघर्ष की ओर सजग व सक्रिय बनाती है। क्रांति से विमुक्त होने का कोई कारण नहीं है क्योंकि समाज का विकास उसी दिशा में हो रहा है, फिर भी अंतिम वाक्य में श्रमिकों को इस बात का

ध्यान दिलाया गया कि उनके पास हारने के लिये कोई मूल्यवान वस्तु नहीं है इसलिये क्रांति के द्वारा उन्हें अपनी जंजीरे तोड़ देनी चाहिये। वर्गहीन समाज सुन्दर, सरल और संपन्न जीवन स्वप्न है जो सभी अभावग्रस्त व असन्तुष्ट लोगो को आकर्षित करता है। इन सबके ऊपर 'कम्युनिस्ट मेनीफेस्टो' आह्वान और नारेवाजी से भी भरा हुआ है। श्रमिक वर्ग को उत्तेजित और प्रोत्साहित करने वाले शब्दों और मुहावरों का प्रयोग प्रचुर मात्रा में किया गया है। मार्क्स के विशाल प्रभाव का कारण यही है कि उसके सिद्धांत में दर्शन की महानता, धार्मिक विश्वास की दृढ़ता, आन्दोलन की सक्रियता और समूह को प्रभावित करने की शक्ति है। मार्क्स ने सभी प्रचलित मान्यताओं का निष्ठुर खंडन किया—धर्म समूह को निष्क्रिय बनाने वाली अफीम है, देशभक्ति श्रमिक वर्ग को बंधन में रखने का बहाना है, कुटुम्ब एक बुरा संगठन है जो अंत में व्यक्तिगत संपत्ति के अधिकार का समर्थन करने के लिये बनाया गया है और इनके स्थान पर एक नई श्रद्धा का निर्माण मार्क्स ने किया, मनुष्य की मनुष्य के प्रति श्रद्धा। यही कारण है कि मार्क्स के अनुयायियों में धर्मान्धता और धर्मपरिवर्तित व्यक्ति की तरह क्रियाशीलता पाई जाती है। निश्चित रूप में मार्क्स के दर्शन के दो पहलू हैं। वैज्ञानिक अध्ययन के द्वारा उसका प्रभाव शिथिल और बौद्धिक वर्ग पर हुआ किन्तु श्रमिकों के लिये द्वन्दवाद और आर्थिक नियतिवाद का कोई मतलब नहीं होता। वैज्ञानिक विश्लेषण अशिथिल मजदूरों को प्रभावित नहीं कर सकता अतः उसको प्रभावित करने के लिये नारेवाजी, शोषण से मुक्ति के स्वप्न और वर्गहीन समाज के सज्जवाग का सहारा लिया गया। यह विचार मार्क्स के दर्शन को व्यापक लोकप्रियता प्रदान करते हैं।

अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त—मार्क्स के आर्थिक विचारों को समझे बिना उसके राजनीतिक सिद्धांत को नहीं समझा जा सकता। जीविका की खोज में जब मार्क्स पेरिस पहुँचा तो वहाँ संपादक का दायित्व निभाते हुए उसने यह अनुभव किया कि अनेक मतों का खंडन और समस्याओं का समाधान अर्थशास्त्र के ज्ञान के बिना नहीं किया जा सकता है। पेरिस आने से पहले मार्क्स के दार्शनिक आधार वन चुके थे किन्तु आर्थिक पृष्ठभूमि नहीं बनी थी। यहाँ पर उसने आर्थिक सिद्धांतों का अध्ययन किया और अपने दर्शन से मिलाकर एक नये समाज दर्शन को जन्म दिया। मार्क्स के समाज दर्शन में राजनीतिक, दार्शनिक और आर्थिक विचार एक दूसरे पर इतने अधिक निर्भर हैं कि उन्हें अलग नहीं किया जा सकता और एक के बिना दूसरों को सही रूप में समझा नहीं जा सकता। उसके समाज दर्शन का मूल आधार उसके आर्थिक विचार ही हैं। : मार्क्स स्वयं यह मानता है कि हीगेल के दर्शन में एक बहुत बड़ी कमी रह गई—आर्थिक

सिद्धांत की कमी। आर्थिक तत्व की अवहेलना के कारण समाज का विश्लेषण सही नहीं हो सका। मार्क्स के बाद से सभी विचारधाराएँ आर्थिक और राजनीतिक समस्याओं का सम्मिलित अध्ययन ही करती हैं।

यद्यपि मार्क्स का संपूर्ण इतिहास दर्शन आर्थिक आधारों पर बना है किन्तु उसके आर्थिक सिद्धांत पूँजीवाद की व्याख्या और आलोचना में अधिक स्पष्ट हुए हैं। इतिहास दर्शन का आर्थिक आधार शोषण का सिद्धांत है और शोषण का रूप पूँजीवादी अवस्था में ही सबसे स्पष्ट होता है। विशाल उद्योगों के कारण पूँजीपति श्रमिक का शोषण बड़े पैमाने पर करता है और पूँजी का केन्द्रीयकरण अधिक मात्रा में तथा अधिक शीघ्रता से होता है। शोषण का वर्तमान रूप अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत है जिसके द्वारा मार्क्स यह दर्शाता है कि उत्पादन में श्रम का जो हिस्सा रहता है उसका पूरा मूल्य श्रमिक को नहीं मिलता बल्कि पूँजीपति स्वयं रख लेता है। यही शोषण है और यही संपत्ति के केन्द्रीयकरण का आधार है।

अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत स्वयं मूल्य के श्रम सिद्धांत पर आधारित है जो मार्क्स ने आरम्भिक अर्थशास्त्रियों से ग्रहण किया। जान लॉक ने संपत्ति की परिभाषा श्रम और भूमि के मिश्रण से की थी जिसके आधार पर रिकार्डों तथा अन्य अर्थशास्त्रियों ने यह निष्कर्ष निकाला कि किसी भी वस्तु को उपयोगिता और मूल्य प्रदान करने का श्रेय वस्तु के उत्पादन में लगाये गये श्रम को है। श्रम किसी प्राकृतिक वस्तु को उपयोगिता प्रदान करता है और उपयोगिता के कारण ही उसका मूल्य होता है। इसके आधार पर ही मार्क्स ने अतिरिक्त मूल्य का सिद्धांत स्थापित किया। किसी वस्तु के उत्पादन में जो विभिन्न तत्व हिस्सा लेते हैं उनमें श्रम को छोड़कर अन्य तत्वों का मूल्य पहले से निर्धारित किया जा सकता है। श्रम का मूल्य पहले से निश्चित नहीं किया जा सकता क्योंकि श्रम का मूल्य वस्तु की उपयोगिता पर निर्भर है और उपयोगिता निर्माण होने के बाद ही निश्चित की जा सकती है। किन्तु श्रम की मजदूरी भी पहले से निर्धारित करना होती है क्योंकि संपत्तिहीन श्रमिक की जीविका प्रतिदिन के श्रम पर ही निर्भर है और वह किसी भी पारिश्रमिक पर कार्य करने के लिये तैयार हो जाता है। उत्पादन के तत्वों में मजदूरी ही एक ऐसा तत्व है जिस पर होने वाले व्यय को उद्योगपति कम कर सकता है। वह श्रमिक को न्यूनतम वेतन ही देना चाहता है, जो उसे जीवित रखने के लिये पर्याप्त हो। इस प्रकार श्रमिक की मजदूरी का वस्तु के मूल्य से कोई अनुपात नहीं रह जाता और वस्तु के उत्पादन मूल्य और विक्रय मूल्य में अंतर हो जाता है। यही अतिरिक्त मूल्य है। मार्क्स के सिद्धांत के अनुसार, इस अतिरिक्त मूल्य पर श्रमिक का अधिकार है किन्तु इसे उद्योगपति स्वयं रख लेता है। यही आर्थिक शोषण

है और इसी के परिणाम स्वरूप संपत्ति का केन्द्रीयकरण थोड़े से व्यक्तियों के पास हो जाता है। इस व्याख्या के अनुसार उद्योगपति की संपत्ति निरंतर बढ़ती जाती है और शेष वर्गों की संपत्ति कम होती जाती है। आर्थिक प्रतिस्पर्धा में छोटे उत्पादक भी क्रमशः समाप्त हो जाते हैं और उनकी आर्थिक दशा निरंतर गिरती जाती है। इस व्याख्या के द्वारा मार्क्स यह दर्शाना चाहता है कि यदि किसी वस्तु का उत्पादन मूल्य २० रुपया है जिसमें दो रुपया मजदूरी भी शामिल है अर्थात् श्रमिक को छोड़कर शेष तत्वों का योग १८ रुपये के रहा किन्तु यदि उपभोक्ता उसके लिये २५ रुपया देता है तो इसका यह अर्थ हुआ कि श्रम ने उस वस्तु को सात रुपये की उपयोगिता प्रदान की जबकि उसे मजदूरी केवल दो रुपया दी गई और शेष पांच रुपया अतिरिक्त मूल्य है जो उद्योगपति स्वयं रख लेता है। इस अतिरिक्त आय को वह किसी नये उद्योग में लगाता है और अपनी पूंजी में निरंतर वृद्धि करता रहता है।

मार्क्स के अन्य विचारों की तरह इस सिद्धांत पर भी अनेक आक्षेप किये गये हैं। वस्तु का मूल्य केवल श्रम के आधार पर निर्धारित नहीं किया जा सकता। यदि श्रमिक का वेतन पहले से निर्धारित कर लेना उचित नहीं तो अन्य तत्वों का हिस्सा भी पहले से निश्चित कर लेना उचित नहीं। वर्तमान व्यवस्था के समर्थकों का सबसे महत्वपूर्ण तर्क यह है कि उत्पादन में प्रधान हिस्सा साहस या उद्यम (Enterprise) का होता है। जो व्यक्ति उत्पादन का कार्य आरंभ करता है, उसमें विशाल पूंजी लगाता है और लाभ व हानि का जोखिम (Risk) समान रूप से लेता है तो विक्रय मूल्य पर उसका अधिकार होना स्वाभाविक है। यदि किसी वस्तु के उत्पादन में हानि होती है तो श्रमिक उस हानि को पूर्ति नहीं कर सकते बल्कि उद्योगपति को ही हानि सहना पड़ती है। अतः लाभ होने की स्थिति में भी वही लाभ का अधिकारी होगा। वस्तु का मूल्य उसकी उपयोगिता पर अवश्य निर्भर है किन्तु मूल्य का श्रम सिद्धांत उसी समय स्वीकार किया जा सकता है जब उद्योगपति को हानि के विरुद्ध सुरक्षा प्रदान कर दी जाय। वर्तमान समय में अतिरिक्त लाभ में श्रमिक को हिस्सा देने के भी अनेक तरीके प्रचलित हो गये हैं तथा उन्हें हर वर्ष इसी आधार पर बोनस भी दिया जाता है।

अध्याय २२

टामस हिल ग्रीन

(१८३६-८२)

(Thomas Hill Green : 1836-82)

इंग्लैंड में आदर्शवाद का आरंभ टामस हिल ग्रीन से होता है। ग्रीन का आदर्शवाद पूर्ण रूप से शुद्ध नहीं है बल्कि वह आग्ल उदारवाद से मिश्रित है। व्यक्ति स्वतंत्रता की भावना आग्ल दर्शन, समाज और बुद्धि में स्थायी बन चुकी थी और १९ वीं शताब्दी में स्वतंत्रता और उदारवाद की जो तीव्र लहर इंग्लैंड में आई थी उससे कोई भी विचारक बच नहीं सकता था। वेल्थम, स्पेन्सर व मिल के उदारवाद में व्यक्ति-स्वतंत्रता का जो महत्व बतलाया गया था वह तो स्वीकृत हो चुका था किन्तु राज्य के जिस व्यक्तिवादी स्वरूप का समर्थन इस दर्शन में हुआ था वह क्रमशः हानिकारक सिद्ध होता जा रहा था और उस पर से अहस्तक्षेप की नीति सामाजिक उत्थान में सहायक नहीं हो सकी। स्वतंत्र स्पर्धा में उत्पादन अवश्य बढ़ रहा था, लाभांश भी बढ़ रहा था किन्तु दरिद्रता भी बढ़ रही थी, ज्ञान और नैतिकता का ह्रास हो रहा था। अभावग्रस्त जीवन ने केवल कार्ल मार्क्स को ही प्रभावित नहीं किया बल्कि जान स्टुअर्ट मिल और ग्रीन भी इस अवगुण के प्रति सजग थे और इसे दूर करना चाहते थे। मिल अपने जीवन के अंतिम चरण में राज्य के हस्तक्षेप और विधि निर्माण द्वारा सुधार का समर्थक बन गया था। उदारवादी नेताओं ने स्वयं १८५० के बाद सामाजिक विधियों का समर्थन किया और भूमि सुधार, श्रम कल्याण और शिक्षा के विकास के लिये कानून बनाये गये। मिल ने स्वयं इस हस्तक्षेप का समर्थन किया किन्तु वह दार्शनिक रूप से अपने इस विचार को प्रारंभिक उपयोगितावादी और व्यक्तिवादी विचारों के अनुकूल नहीं बना सका। मिल की मृत्यु के बाद यह कार्य और भी कठिन हो गया। व्यावहारिक राजनीति में उदारवाद का स्वरूप बदल गया किन्तु उसके सैद्धांतिक आधार पूर्ववत् ही बने रहे। इस भेद को दूर करना और उदारवाद की नई व्याख्या करना आवश्यक हो गया था। यह व्याख्या आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के प्राध्यापक ग्रीन ने प्रस्तुत की और इस संस्था में ग्रीन की परिपाटी कई पीढ़ियों तक चलती रही जिसके कारण इस आदर्शवाद के साथ आक्सफोर्ड का नाम भी जोड़ दिया जाता है। यूरोपीय आदर्शवाद और

आंग्ल उदारवाद का समन्वय करके ग्रीन ने उदारवाद को एक नया स्वरूप प्रदान किया जिसे 'उदारवाद का आदर्शवादी पुनर्वैचरण' कहा जाता है।

ग्रीन ने अपने समाज में एक बौद्धिक दुविधा का अनुभव किया। व्यक्ति के जीवन के प्रति उदासीन राज्य की सफलता में संदेह उत्पन्न हो चुका था किन्तु सक्रिय शासन करने वाले राज्य के प्रति भय बना हुआ था। अहस्तक्षेप के कारण दरिद्रता, अज्ञान, अनैतिकता में वृद्धि हो रही थी किन्तु सक्रिय राज्य में व्यक्ति स्वतंत्रता के समाप्त होने का भय था। इस दुविधा को ग्रीन ने नये समन्वय के द्वारा सुलझाया। ग्रीन के समय राज्य के प्रति दो विचार प्रचलित थे। ऑस्टिन की सार्वभौम राज्य की कल्पना जहाँ संप्रभु का आदेश ही कानून था और वेन्थम, मिल व स्पेन्सर की यद्वाभाव्यम् राज्य की कल्पना। राज्य का पहला स्वरूप सक्रिय था तो दूसरा निष्क्रिय। इन दोनों विचारों का समन्वय करके ग्रीन ने राज्य को अप्रत्यक्ष सक्रियता का रूप प्रदान किया। राज्य मनुष्य के विकास में निश्चित रूप से सहयोग देता है किन्तु प्रत्यक्ष हस्तक्षेप के द्वारा नहीं बल्कि अप्रत्यक्ष निवारण के द्वारा। इस समन्वय के लिये ग्रीन ने स्वतंत्रता की नई व्याख्या भी की—वेन्थम और मिल की स्वतंत्रता की निषेधात्मक (Negative) व्याख्या के स्थान पर आदेशात्मक (Positive) व्याख्या की। स्वतंत्रता का अर्थ केवल वधनों के अभाव से नहीं है बल्कि नैतिक विकास के अधिकार से है।

आरंभिक उदारवाद में लोकप्रियता के सभी लक्षण विद्यमान थे किन्तु फिर भी वह व्यावहारिक जीवन में सफल नहीं हो सका। उपयोगितावाद अनुपयोगी हो गया और व्यक्ति को राज्य से ऊपर उठानेवाली कल्पना ने विशाल जनसमूह को कुछ व्यक्तियों की कृपा पर छोड़ दिया। लोगों को अधिकतम सुख तो याद रहा किन्तु अधिकतम संख्या भूल गई और अनुभववाद सामाजिक दर्शन न बनकर केवल व्यक्तिगत विचारधारा रह गई। आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में ग्रीन पर दो प्रभाव निश्चित रूप में हुए—उदारवाद में विश्वास और अनुभववाद का त्याग और उसने उदारवाद को उपयोगितावाद और अनुभववाद से मुक्ति दिलाने का प्रयत्न किया। आक्सफोर्ड में प्राचीन ग्रन्थों के अंतर्गत ग्रीन ने प्लेटो और अरस्तू का अध्ययन किया और जब उसे समकालीन दर्शन में प्रकाश नहीं मिला तो उसने प्राचीन दर्शन में खोज आरंभ की। पहले के उदारवादी राज्य के नैतिक स्वरूप को भूल गये थे। ग्रीन ने राज्य की आदर्शवादी कल्पना का सहारा लिया किन्तु जो गलती हीगेल कर चुका था ग्रीन उसके प्रति सजग था। अंग्रेजों को स्वभाव से ही 'राज्य का ईश्वरीकरण' ग्राह्य नहीं था; इसके अतिरिक्त अपने शुद्ध और सुन्दरतम रूप में भी सार्वजनिक इच्छा का सिद्धांत अस्पष्ट था। व्यावहारिक रूप में यह सिद्धांत

स्वतंत्रता और समानता का आधार नहीं बन सका और मिल के शुद्धीकरण के बाद भी 'सुअर दर्शन' सामाजिक नैतिकता के अनुकूल नहीं हो सका। न तो इंग्लैंड का प्रचलित दर्शन उचित था न यूरोपीय महाद्वीप का। ऐसी स्थिति में ग्रीन प्राचीन गौरव की ओर आकर्षित हुआ और अरस्तू से 'स्वर्णिम मध्यम मार्ग' ग्रहण किया तथा मानव के 'सामाजिक सदगुण' में यूनानी आस्था को भी स्वीकार कर लिया। सामाजिक जीवन मनुष्य की स्वाभाविक अवस्था है इसलिये राजदर्शन का नया आधार 'सामान्य हितों के प्रति सामान्य जागृति' ग्रीन ने प्रस्तुत किया, जिसका मनोवैज्ञानिक आधार संदिग्ध नहीं है और व्यावहारिक ग्रंथ वही है जो सार्वजनिक इच्छा का तथा अधिकतम सुख का। वेपर के शब्दों में "ग्रीन की सबसे बड़ी सफलता यही है कि उसने अंग्रेजों को मुहमागी कीमत पर एक ऐसा सिद्धांत प्रदान किया जो वेन्थम के दर्शन से अधिक सतोषप्रद था; उसने उदारवाद का रुचि (interest) के बजाय श्रद्धा (faith) की वस्तु बना दिया, उसने व्यक्तिवाद को नैतिक एवं सामाजिक तथा आदर्शवाद को सभ्य और सुरक्षित बना दिया।" ग्रीन के विचार राज्य के प्रति जो श्रद्धा उत्पन्न करते हैं वह हीगेल से भी अधिक हैं और दूसरी ओर व्यक्ति स्वतंत्रता का समर्थन मिल से कई गुना अधिक शक्तिशाली है। राज्य आवश्यक है एक बुराई के रूप में नहीं बल्कि नैतिक जीवन के पथ प्रदर्शक के रूप में। राज्य स्वतंत्र कार्यों पर बंधन लगाकर नैतिकता का निर्माण नहीं करता बल्कि नैतिक विकास की बाधाओं को हटाकर स्वतंत्रता में सहायक होता है। आदर्शवाद में जो परिवर्तन ग्रीन ने किया उसके पीछे एक महत्वपूर्ण अंतर छिपा हुआ है। ग्रीन के लिये नैतिकता की इकाई राज्य या समाज नहीं है बल्कि व्यक्ति स्वयं है इसीलिये ग्रीन राज्य के आदर्शीकरण से बच जाता है।

सबसे आश्चर्यजनक बात यह है कि ग्रीन पर समाजवादी विचारधारा का कोई प्रभाव नहीं पड़ा और मार्क्स के विचारों का तो कोई संदर्भ ही नहीं आता। १८४८ में 'कम्युनिस्ट मनीफेस्टो' प्रकाशित हो चुकी थी और एक निष्कासित जर्मन विचारक लंदन के पुस्तकालय में बैठकर विशाल साम्यवादी ग्रन्थ 'केपिटल' की रचना कर रहा था और आक्सफोर्ड का विचारक प्राध्यापक अपने देश में प्रचलित उदारवाद के शुद्धीकरण के लिये जर्मन आदर्शवाद और उसके पूर्ववर्ती सिद्धांतों की ओर देख रहा था। इसका एक ही कारण हो सकता है कि आक्सफोर्ड की परम्परा में पलने के कारण वह हीगेल, रूसो, अरस्तू और प्लेटो के अधिक समीप था।

७ अप्रैल १८३६ को यार्कशायर में बर्किन (Birkby) नामक स्थान पर ग्रीन का जन्म हुआ था। आध्यात्मिकता ग्रीन को विरासत में मिली थी, उसके पिता एक प्रख्यात धर्माधिकारी थे। १४ वर्ष की आयु तक उसकी शिक्षा घर पर ही हुई और

उच्च-शिक्षा रग्बी (Rugby) तथा वेलियल कालेज आक्सफोर्ड में हुई। १८६० में टामस ग्रीन वेलियल कालेज में ही अध्यापक नियुक्त हो गया तथा १८७८ तक इस पद पर कार्य करता रहा। इस वर्ष वह आक्सफोर्ड में नैतिक दर्शन का प्राध्यापक बना दिया गया तथा मृत्यु तक इसी पद पर कार्य करता रहा। सार्वजनिक जीवन में भी ग्रीन की उत्तनी ही रुचि थी जितनी अध्ययन और अध्यापन में। सार्वजनिक क्षेत्र से वह आक्सफोर्ड नगर समिति का सदस्य चुना गया तथा शिक्षा और सामाजिक सुधार में भी बहुत रुचि ली। पूर्ववर्ती उदारवादियों की तरह ग्रीन में भी सुधारवादी उत्साह बहुत अधिक था जिनमें अनिवार्य शिक्षा, मद्यनिषेध और दंड व्यवस्था प्रधान है। ग्रीन का दर्शन तीन प्रधान पुस्तकों में संकलित है 'प्रोलीगोमीना टु एथिक्स' (Prolegomena to Ethics), 'लिबरल लेजिसलेशन' (Liberal Legislation and Freedom of Contract) तथा 'पोलिटिकल आब्लिगेशन' (Lectures on Principles of Political Obligation)। राजनीतिक दायित्व (Political Obligation) पर यह व्याख्यान १८७६-८० में दिये गये थे तथा उसकी मृत्यु के बाद उसके शिष्यों द्वारा प्रकाशित किये गये।

स्वतंत्र इच्छा—'पोलिटिकल आब्लिगेशन' के आरंभ में स्वतंत्र इच्छा की व्याख्या दी गई है। यह सिद्धांत केवल ग्रीन के नहीं बल्कि वर्तमान आदर्शवादों विचारों का आधार है। ह्यू, कान्ट, हीगेल सभी आदर्शवादियों ने नैतिक इच्छा को किसी न किसी रूप में स्वीकार किया है, यथार्थ इच्छा, नैतिक इच्छा स्वतंत्र इच्छा और सर्वव्यापी इच्छा सभी नाम-एक ही अर्थ प्रदान करते हैं। ह्यू के बाद आदर्शवाद इच्छा के विभाजन पर आधारित रहा है। व्यक्ति में दो प्रकार की इच्छाएँ या प्रेरणायें होती हैं; एक उसे सामाजिक जीवन की ओर ले जाती है तो दूसरी सामाजिक जीवन की अवहेलना करके स्वार्थ की ओर। सामाजिक इच्छा ही व्यक्ति की नैतिक, उचित एवं सही इच्छा है। इसी इच्छा के पालन में ही मनुष्य का नैतिक विकास निहित है। ग्रीन भी इच्छा के इस स्वरूप को मानकर चलता है और उसे ही स्वतंत्र इच्छा कहता है। ग्रीन ने स्वतंत्र इच्छा के दो अर्थों का विवेचन किया है। एक ओर साधारण या मनोवैज्ञानिक अर्थ है जिसके अनुसार प्रत्येक इच्छा स्वतंत्र इच्छा है क्योंकि इच्छा आंतरिक होने के कारण व्यक्ति का स्वतंत्र कार्य है तथा प्रत्येक इच्छा आत्म-संतुष्टि (Self-satisfaction) की प्रेरणा देती है। मनुष्य अपनी तृप्ति के लिये जब बिना किसी दूसरे व्यक्ति के आदेश के कार्य करता है तो वह स्वतंत्र कार्य होता है किन्तु इच्छा की स्वतंत्रता का सही निर्णय इस आधार पर होता है कि वह आत्म-संतुष्टि सही है अथवा नहीं। मानव प्रकृति, जिसे ग्रीन जीवन का नियम (Law of his being) कहता

है, मनुष्य की यथार्थ-आत्म संतुष्टि निर्धारित करती है। जो इच्छा इस प्रकृति या नियम के अनुकूल है वह स्वतंत्र है, तथा जो इच्छा निम्न, स्वार्थी और असामाजिक विचारों की गुलाम है वह स्वतंत्र नहीं। मनुष्य एक नैतिक प्राणी है जो नैतिक जीवन व्यतीत करना चाहता है, जो समाज से विलग होकर नहीं प्राप्त किया जा सकता। समाज के बाहर एकाकी जीवन में नैतिकता और अनैतिकता का कोई प्रश्न उत्पन्न नहीं होता। इच्छा की स्वतंत्रता इसी में निहित है कि कोई व्यक्ति स्वयं के लिये हानिकारक कार्य न करे इसलिये जो निर्णय व्यक्ति के नैतिक विकास के विपरीत है वह स्वतंत्र इच्छा का निर्णय नहीं कहा जा सकता। यह इच्छा सामयिक लाभ की प्रेरणा या भावावेश नहीं है बल्कि स्थायी लाभ के लिये विवेक का निर्णय है। यह स्वतंत्र इच्छा राज्य के संगठित जीवन में ही प्राप्त हो सकती है राज्य के बाहर नहीं। हीगेल का यह विश्वास कि स्वतंत्र इच्छा की अभिव्यक्ति राज्य के द्वारा ही होती है ग्रीन को मान्य नहीं है। राज्य के माध्यम से केवल इस इच्छा को कार्यान्वित करने के प्रयत्न ही किये जा सकते हैं। ग्रीन के शब्दों में “किसी समाज में, सबसे अच्छी परिस्थितियों में भी इस स्वतंत्रता की प्राप्ति अत्यंत अपूर्ण होती है। एथेन्स के एक दास के लिये, जो अपने प्रभु की आकांक्षाओं की पूर्ति का साधन है, राज्य को स्वतंत्रता की अभिव्यक्ति मान लेना हास्यास्पद होगा, और कदाचित् लंदन के एक अशिक्षित और मूर्ख निवासी के लिये जिसके दाये और बायें शराब की दुकानें हों, वह इससे कम नहीं कहा जा सकता।” ग्रीन केवल इतना मानता है कि प्रत्येक संगठित समाज व्यक्ति के नैतिक विकास के लिये कार्य करता है। दृष्टिकोण का यह परिवर्तन अत्यधिक महत्वपूर्ण है; यही हीगेल और ग्रीन के दार्शनिक अंतर का आधार है। इसी के कारण हीगेल के लिये राज्य साध्य है और ग्रीन के लिये साधन।

स्वतंत्र इच्छा स्वयं के निर्णय से भिन्न है क्योंकि आत्म-निर्णय में हम केवल इस आत का ध्यान रखते हैं कि व्यक्ति के निर्णय बिना किसी बाहरी बंधन या प्रभाव के लिये गये हैं जबकि स्वतंत्र इच्छा में इस बात का भी ध्यान रखना होगा कि उस निर्णय का उद्देश्य नैतिक है अथवा नहीं। स्वतंत्र इच्छा की यही व्याख्या हमें इच्छा के विभाजन की ओर ले जाती है। रूसो ने तो केवल इच्छा के ही दो रूप माने किन्तु कान्ट ने आत्मा के भी दो रूप मान लिये—शुद्ध आत्मा (Pure Ego) और अनुभवात्मक-आत्मा (Empirical Ego)। ग्रीन आत्मा के इस विभाजन से सहमत नहीं है बल्कि शुद्ध और अनुभवात्मक एक ही आत्मा के दो पहलू हैं। शुद्ध रूप एक सभावना है—एक आदर्श जिसकी प्राप्ति के लिये हम प्रयत्नशील हैं और अनुभवात्मक रूप वर्तमान सत्य है। आदर्श और वास्तविक में हमेशा अंतर रहता है। पूर्ण आत्म—संतुष्टि प्राप्य नहीं है किन्तु

मनुष्य की इच्छा इस आत्म-संतुष्टि के अनुकूल होने का प्रयत्न करती है और इसी अनुकूलता के अनुपात में वह स्वतंत्र है। इस आधार पर इच्छा साधारणतः आंशिक रूप में ही स्वतंत्र होती है किन्तु आदर्श स्थिति में यह पूर्ण स्वतंत्र होती है। इच्छा के विभाजन के सिद्धांत में यह भ्रम उत्पन्न होता है कि मनुष्य के सामने दो रास्ते हैं जिनके बीच वह चुनाव करता है अर्थात् इन इच्छाओं का चयन करने वाली एक और इच्छा होती है। व्यक्ति की इच्छा एक ही होती है यदि वह नैतिक आदर्श के अनुकूल है तो हम उसे स्वतंत्र इच्छा कहते हैं अन्यथा नहीं। ग्रीन के अनुसार स्वतंत्र इच्छा के दो गुण होते हैं—

(१) सकारात्मक स्वतंत्रता का अर्थ बन्धनों का अभाव नहीं बल्कि कुछ विशेष कार्य करने की स्वतंत्रता है। स्वतंत्रता कार्यों से मुक्ति नहीं बल्कि कार्य करने का अधिकार और दायित्व दोनों हैं।

(२) स्वतंत्र इच्छा सभी प्रकार के कार्यों के लिये नहीं बल्कि उन निश्चित कार्यों के लिये है जो नैतिक विकास के अनुकूल हैं। स्वतंत्र इच्छा की यह व्याख्या ग्रीन ने १८७६ में दिये गये व्याख्यान में की थी। इन व्याख्याओं में उसने कान्ट के दर्शन की व्याख्या की है किन्तु इस व्याख्या का संवध उसके राजनीतिक विचारों से इतना अधिक है कि इसे राजनीतिक सिद्धांतों से अलग नहीं किया जा सकता।

राजनीतिक दायित्व के आधार—१८७६-८० में ग्रीन ने 'राजनीतिक दायित्व' (Political Obligation) पर जो भाषण दिये थे उनमें ही ग्रीन के राजनीतिक विचार प्राप्त होते हैं। यह स्मरणीय है कि ग्रीन के ये व्याख्यान नैतिक दर्शन के प्राध्यापक के रूप में दिये गये हैं अतः उसका दृष्टिकोण और तर्क नैतिक ही है। राजनीतिक दायित्व और विधि पालन की भावना का आधार भी नैतिक है। सभी संस्थाओं का महत्व नैतिक जीवन के नाते है। शिवम् (Good) की खोज में यह आवश्यक है कि विद्यमान संस्थाओं में जो न्यायी अच्छाईयाँ हैं उनका हम ज्ञान प्राप्त करें और यह मालूम करें कि ये संस्थाएँ नैतिक विकास में कहाँ तक सहायक हैं। राजनीतिक दायित्व के अंतर्गत ग्रीन "विधि अथवा राज्य द्वारा लागू किये गये अधिकारों व उत्तरदायित्वों के नैतिक लक्ष्य का अध्ययन करना और इस प्रकार विधि पालन के सही आधार खोजना" चाहता है। वैधानिक बंधनों से नैतिक उत्तरदायित्व अलग है और ग्रीन यह दर्शाना चाहता है कि विधि का पालन करने के लिये मनुष्य का नैतिक उत्तरदायित्व कहाँ तक है तथा विधि का सही कार्य व उद्देश्य क्या होना चाहिये। विधि तथा अन्य सभी संस्थाओं का औचित्य इसी बात पर निर्भर है कि यह संस्थाएँ नैतिक उन्नति में कहाँ तक

सहायक होती है। नैतिकता का आधार विवेकशील इच्छा है अतः सामाजिक संस्थाएँ जिस सीमा तक विवेक की अभिव्यक्ति में सहायक होती है उसी सीमा तक उनका नैतिक औचित्य स्वीकार किया जा सकता है तथा उन्हें प्राकृतिक विधि के अनुकूल कहा जा सकता है।

ग्रीन प्राकृतिक विधि की नई व्याख्या प्रस्तुत करता है। सविदावादियों की तरह प्राकृतिक विधि को पूर्व-राजनीतिक अवस्था की विधि नहीं कहा जा सकता। राज्य से पहले और राज्य के बिना विधि और अधिकार की कल्पना गलत है बल्कि प्राकृतिक विधि का अर्थ अधिकारों और कर्तव्यों की उस व्यवस्था से है जो नैतिक विकास के लिये होना चाहिये। विधि के अध्ययन में हमारे सामने दो बातें आती हैं, प्रथम, केवल व्यक्ति के कार्यों के आधार पर ही विधि का निर्णय होता है यद्यपि कार्य के माध्यम से हम व्यक्ति के प्रयोजन (Intention) का निर्णय करते हैं क्योंकि प्रयोजन एक आंतरिक क्रिया है इसलिये जब तक कार्य न किया जावे विधि में केवल प्रयोजन का निर्णय नहीं हो सकता। इस कारण से विधि के द्वारा केवल कार्यों को ही रोका या प्रोत्साहित किया जा सकता है व्यय को नहीं। विधि उन कार्यों को रोकती है जो समाज के लिये हानिकारक माने जाते हैं और उन कार्यों के लिये आदेश देती है जो सामाजिक जीवन से लिये हितकर हैं। दूसरी बात यह है कि विधि का आदर्श नैतिक उद्देश्य के सदर्थ में हो निश्चित किया जा सकता है। इसी आधार पर राज्य का कार्यक्षेत्र निश्चित किया जाना चाहिये। सद्भाव्यम् को नीति में पैतृक शासन के विरुद्ध जो आपत्तियाँ प्रस्तुत की गई हैं वे अनुचित हैं क्योंकि उनका आधार नैतिक नहीं है।

सविदावाद का विरोध करते हुए ग्रीन यह दर्शाता है कि मूल प्रश्न यह नहीं है कि वर्तमान समाज में विधि व्यवस्था या राज्य की स्थापना किस प्रकार हुई बल्कि यह कि ये संस्थाएँ न्याय संगत किस कारण से हैं। इस दृष्टिकोण से सविदा सिद्धांत की अपेक्षा उपयोगितावाद अधिक उचित है क्योंकि वह विधि को एक उद्देश्य प्रदान करता है।

उपयोगितावाद प्राकृतिक विधि की कल्पना करने की भूल नहीं करता। राजनीति दर्शन का मूल क्षेत्र ग्रीन राजनीतिक दायित्व के माध्यम से निश्चित करता है। राजनीतिक दायित्व का अर्थ है यह जानना है कि विधि किस प्रकार की होनी चाहिये और विधि का पालन क्यों होता है? इस अध्ययन में हमारा संबंध इस बात से नहीं है कि वर्तमान विधि का स्रोत क्या है या वह प्राकृतिक अधिकारों से किस प्रकार से संबंधित है। प्राकृतिक विधि का अर्थ उन नियमों से है जो मनुष्य के नैतिक विकास के अनुकूल हैं।

चेतना, अधिकार और राज्य — विधि प्राकृतिक अधिकारों पर निर्भर है किन्तु ऐसे अधिकारों पर नहीं जो विधि या राज्य से पहले थे। वेन्थम और मिल ने जिस प्राकृतिक अधिकार के सिद्धांत को ऊँचा मुखंता कहकर तिरस्कृत कर दिया था ग्रीन उसकी एक नई व्याख्या प्रस्तुत करता है। अधिकार प्राकृतिक उमलिये नहीं कहे जाते कि उनका अस्तित्व राज्य से 'पहले' था बल्कि उमलिये कि वे मनुष्य की प्रकृति के अनुकूल हैं। वर्तमान अधिकारों का उद्गम पूर्व-राजनीतिक अधिकारों ने मान लेने से भी इस प्रश्न का उत्तर नहीं मिलता कि अधिकार कहाँ से आये। उनके विपरीत ग्रीन यह मानता है कि अधिकारों का मूल ग्रीन नैतिक आदर्श का ज्ञान है उमलिये जिन व्यक्ति में नैतिक आदर्श की भावना होती है उसे अधिकार भी होना चाहिये। इस आधार पर अधिकार नैतिक व्यक्ति के पास ही हो सकते हैं यद्यपि ऐतिहासिक रूप से यह बात सही हो सकती है कि राज्य विधि और अधिकार नैतिक व्यक्ति ने पहले हैं किन्तु सामान्य हितों के प्रति जागृत समाज के बिना शक्तियाँ हो सकती हैं अधिकार नहीं।

ग्रीन के इस विचार को वाकर ने बहुत ही मृदुरूप में प्रस्तुत किया है—
 "मानव चेतना में स्वतंत्रता निहित है; स्वतंत्रता में अधिकार अंतर्निहित है; अधिकारों के लिये राज्य आवश्यक है।" इस एक वाक्य में राजनीतिक दायित्व की आदर्शवादी व्याख्या पूर्ण रूप में स्पष्ट हो जाती है। ग्रीन इस प्रश्न को महत्वहीन समझकर अलग कर देता है कि राज्य की उत्पत्ति किन प्रकार हुई बल्कि केवल यह दर्शाने का प्रयत्न करता है कि हम राज्य में क्यों रहते हैं और राज्याज्ञा का पालन क्यों करते हैं। अग्नू की तरह मनुष्य को एक सामाजिक प्राणी मानते हुए ग्रीन यह स्वीकार कर नेता है कि मनुष्य में अपने व समाज के नैतिक विकास की चेतना स्वाभाविक रूप से पाई जाती है। नैतिक विकास की यह भावना प्रत्येक मनुष्य का आंतरिक लक्षण है। नैतिक विकास की इसी भावना को चेतना कहा गया है। सामान्य हितों की यह चेतना हर व्यक्ति में होती है अतः ग्रीन इसे 'सामान्य हितों की सामान्य चेतना' कहता है। एक समाज में रहने वाले लोगों के कुछ सामान्य हित होने हैं और इन हितों का ज्ञान व इनकी प्राप्ति की इच्छा हर व्यक्ति में होती है। इस प्रकार चेतना शब्द का प्रयोग एक विशेष अर्थ में किया गया है; चेतना व्यक्तिगत होते हुए भी व्यक्ति की परिधि से सीमित नहीं है बल्कि वह सभी के नैतिक विकास से संबंधित है। चेतना का अर्थ केवल भावना, जागृति या ज्ञान से नहीं है बल्कि एक प्रेरणा से है। व्यक्ति को सामान्य हितों का केवल ज्ञान ही नहीं होता बल्कि वह इन हितों की पूर्ति के लिये निरंतर कार्य करता है। इस रूप में ग्रीन की चेतना यूनानी सक्रिय ज्ञान के समान है। सामान्य चेतना मनुष्य को एक उद्देश्य भी प्रदान करती है और उस उद्देश्य की पूर्ति के लिये प्रेरणा भी देती है।

मनुष्य अपनी इस प्रेरणा के अनुसार उसी समय कार्य कर सकता है जब स्वतंत्र हो। चेतना अभिव्यक्ति चाहती है और अभिव्यक्ति के लिए इच्छा की स्वतंत्रता आवश्यक है। स्वतंत्रता का भी नैतिक रूप ही स्वीकार किया गया है। स्वतंत्रता का अर्थ बंधनों का अभाव नहीं है बल्कि नैतिक विकास के लिये कार्य करने की स्वतंत्रता। स्वतंत्रता किसी भी प्रकार कार्य करने का अधिकार नहीं है बल्कि एक निश्चित रूप में कार्य करने का उत्तरदायित्व। इस रूप में ग्रीन की स्वतंत्र इच्छा दूसरी की यथार्थ इच्छा से मिलती है और वास्तविक या अनैतिक इच्छा को स्वतंत्र नहीं कहा जा सकता।

स्वतंत्रता अधिकारों की स्थापना करती है क्योंकि सामान्य हितों की चेतना हमें इस बात का भी ज्ञान कराती है कि जो सुविधायें (स्वतंत्रता) हम अपने लिये चाहते हैं वह हर अन्य व्यक्ति के लिये भी उतनी ही आवश्यक है और हम वह सुविधा दूसरों को प्रदान करने के लिये तैयार रहे। मनुष्य एक दूसरे की स्वतंत्रता को मान्यता देते हैं और जब किसी समाज के अधिकांश मनुष्य एक दूसरे की इन सुविधायों को स्वीकार कर लेते हैं तो वह स्वतंत्रता अधिकार बन जाती है। चेतना की अभिव्यक्ति के लिये उसके अनुकूल कार्य करने की स्वतंत्रता होनी चाहिये किन्तु यह स्वतंत्रता मुरच्छित भी होनी चाहिए और निश्चित भी। यह स्वतंत्रता दूसरों के द्वारा स्वीकृत होनी चाहिये और किसी शक्ति के द्वारा मुरच्छित होनी चाहिये ताकि कोई व्यक्ति हमारी स्वतंत्रता को छीन न सके। इस प्रकार अधिकारों की उत्पत्ति होती है किन्तु अधिकार एक संगठित समाज में ही हो सकते हैं। अधिकारों को स्वीकृति और मंरक्षण देने वाली शक्ति राज्य है। इस प्रकार राज्य की आवश्यकता मनुष्य की चेतना की अभिव्यक्ति के लिये है और राज्य उसी अर्थ में एक स्वाभाविक संस्था है जिस अर्थ में अरस्तू स्वीकार करता है। चेतना और राज्य का यही संबंध राज्य को नैतिक संस्था का स्वरूप प्रदान करता है तथा उसे सर्वोच्च नैतिक संस्था बना देता है।

अधिकार—राज्य को चेतना की अभिव्यक्ति मानते हुए ग्रीन अधिकारों का उल्लेख राज्य से पहले कर जाता है किन्तु उसका तात्पर्य पूर्वराजनीतिक अवस्था में अधिकारों के अस्तित्व को स्वीकार करने से नहीं है। नैतिक दृष्टिकोण से अधिकार राज्य से पहले हैं ऐतिहासिक रूप से नहीं। स्पिनोजा, हाब्स, लॉक व रूसो के समझौता सिद्धांत की आलोचना करते हुए ग्रीन स्पष्ट रूप से कह देता है कि मविदावाद का मूल दोष उसकी ऐतिहासिक असत्यता नहीं है बल्कि राज्य से पूर्व अधिकारों की संभावना का उल्लेख करना। प्राकृतिक अधिकारों का समर्थन करने वाले विचारक यह भूल जाते हैं कि अधिकारों और कर्तव्यों का अन्योन्याश्रित संबंध होता है। जहाँ अधिकार हैं वहाँ है कर्तव्य भी होना चाहिये। किन्तु पूर्व सामाजिक अवस्था में कर्तव्य नहीं हो

है कि राज्य की आज्ञा का पालन क्यों होना चाहिये ? इस संबंध में ग्रीन के सम्मुख दो विचार थे । एक ओर स्पिनोजा, हॉव्स और आस्टिन के विचार जो यह मानते हैं कि समाज में एक संप्रभु शक्ति होती है जिसकी आज्ञा का पालन अनिवार्य है और अवहेलना करने वाला उस शक्ति के द्वारा दंडित किया जाता है । इस सिद्धांत में आज्ञापालन का आधार दंड का भय है । दूसरी ओर रूसो का सिद्धांत है जो यह मानता है कि विधि और व्यक्ति की इच्छा में अंतर ही नहीं है और विधिपालन में ही वास्तविक स्वतंत्रता निहित है ।

स्पिनोजा के विचारों की व्याख्या करते हुए ग्रीन कहता है कि उसने प्राकृतिक अधिकार और शक्ति को समान माना है जिसके कारण शासक निरंकुश बन जाता है । राजनीतिक शक्ति, प्राकृतिक अधिकार तथा जीवन उद्देश्य के संबंध में स्पिनोजा के विचार स्वतः विरोधी व भ्रमात्मक हैं । हाव्स का सिद्धांत निरंकुशता का समर्थक है, यद्यपि राज्य का निर्माण सामाजिक समझौते के द्वारा होता है किन्तु समझौते के उपरांत सभी शक्तियां संप्रभु के पास आ जाती हैं । हाव्स प्राकृतिक अवस्था में अधिकारों का अस्तित्व स्वीकार नहीं करता । राज्य से पहले केवल शक्तियां थी, अधिकार नहीं । इस आधार पर ग्रीन कहता है कि संविदा के द्वारा व्यक्ति राज्य को वही वस्तु हस्तांतरित करेगा जो उसके पास है, अर्थात् शक्ति । राज्य के पास भी केवल शक्ति हो सकती है, अधिकार नहीं । लोक राज्य को संपूर्ण और निरंकुश सत्ता प्रदान नहीं करता । वह व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को भी स्वीकार करता है तथा व्यक्ति और राज्य के बीच समाज का अस्तित्व भी स्वीकार करता है । इस सिद्धांत की सबसे बड़ी कमजोरी यही है कि राज्य से पहले अधिकार और विधि की कल्पना को स्वीकार किया गया है ।

रूसो की सबसे महत्वपूर्ण देन सार्वजनिक इच्छा का सिद्धांत है किन्तु किसी भी राज्य में इच्छा जैसी भावात्मक वस्तु संप्रभु नहीं हो सकती इसलिये रूसो का विचार भी पूर्ण रूप से ग्राह्य नहीं है । ग्रीन ने संप्रभुता के समन्वय में रूसो और आस्टिन के सिद्धांतों का समन्वय किया है । रूसो और आस्टिन समान रूप से संप्रभुता को सर्वोच्च, असीम और अविभाज्य मानते हैं किन्तु रूसो का संप्रभु निर्जोव, निर्गुण और अनिश्चित है और आस्टिन का संप्रभु एक निश्चित और सजीव व्यक्ति है । आस्टिन के विचार रूसो से दो प्रकार से भिन्न हैं । आस्टिन का संप्रभु एक निश्चित व्यक्ति है, रूसो का संप्रभु अनिश्चित और अमूर्त इच्छा है । आस्टिन के लिये आज्ञापालन का आधार दंड देने वाली शक्ति का भय है, रूसो के लिये आज्ञापालन स्वेच्छा से होता है क्योंकि व्यक्ति और राज्य की इच्छा में कोई विरोध नहीं है । आस्टिन का सिद्धांत वास्तविक है किन्तु क्रूर है; रूसो

का सिद्धांत उदार है किन्तु अवास्तविक और अव्यावहारिक है। ग्रीन संप्रभु को वास्तविक और उदार बनाने के लिये दोनों विचारों का समन्वय करता है। वह आस्टिन के इस विचार को स्वीकार कर लेता है कि संप्रभु निश्चित होना चाहिये। विधि के स्रोत के रूप में संप्रभु का निश्चित होना आवश्यक है अन्यथा विधि का निश्चय करना और उसका पालन करना संभव नहीं हो सकेगा। संप्रभुता एक स्वयं कार्य करने वाली शक्ति है इसलिये इच्छा जैसी अमूर्त शक्ति संप्रभु नहीं हो सकती। इच्छा अभिव्यक्ति का माध्यम चाहती है और रूसो किसी ऐसे साधन को स्वीकार नहीं करता जिसके कारण उसका सिद्धांत भावात्मक बनकर रह जाता है। प्रथम खंड आस्टिन का मान्य है, रूसो का नहीं।

संप्रभुता का दूसरा खंड आज्ञापालन का है। इस क्षेत्र में ग्रीन आस्टिन के विचारों को ठुकराकर रूसो के विचार स्वीकार करता है। आस्टिन का यह विचार उचित नहीं है कि संप्रभु की आज्ञा (विधि) का पालन दंड के भय से किया जाता है। आज्ञापालन का आधार शासक की शक्ति में नहीं बल्कि सामान्य इच्छा में निहित है। शक्ति से अधिकारों की स्थापना नहीं होती क्योंकि शक्ति से जो प्राप्त होता है वह छीना भी जा सकता है। व्यक्ति और राज्य के सम्बन्धों का सही विश्लेषण भय के माध्यम से नहीं किया जा सकता बल्कि व्यक्ति शासन के आदेश इसलिये स्वीकार करता है कि वे उसके लिये हितकर हैं, अथवा उसके नैतिक विकास में सहायक हैं।

ग्रीन यह भी मानता है कि किसी राज्य में ऐसी दो प्रथक शक्तियाँ हो सकती हैं। एक शासन करने वाली शक्ति जो आदेश देनी है किन्तु विधि नहीं बनाती; यह शक्ति निश्चित और सर्वोच्च होती है। दूसरी विधि बनाने वाली शक्ति जो अनिश्चित होती है। प्राचीन साम्राज्यों में यह अंतर अधिक स्पष्ट रूप में पाया जाता था। शासन का प्रमुख कार्य कर वसूल करना और जीवन की सुरक्षा प्रदान करना था। जीवन और व्यवहार के सभी नियम सामाजिक, धार्मिक और नैतिक विश्वासों पर आधारित थे। राजा स्वयं इन नियमों का निर्माण नहीं करता था और व्यक्ति इनका पालन राजनीतिक शक्ति के भय में नहीं करता था। सर हेनरी मेन के विचारों का सहारा लेकर ग्रीन इस बात का समर्थन करता है कि अनेक प्राचीन शासक वर्तमान अर्थ में विधि निर्माता नहीं थे। सर्वोच्च राजनीतिक शक्ति शासक के प्रान रहती है किन्तु उसका प्रयोग केवल सीमित क्षेत्र में ही हो सकता है। शासक प्रचलित सामाजिक व धार्मिक प्रथाओं में हस्तक्षेप नहीं कर सकता। राज्य में केवल शासक की सत्ता ही बाह्य नियंत्रण से मुक्त होती है किन्तु वह इस शक्ति के द्वारा न तो कानून बनाता है न उन्हें लागू करता है। विधि निर्माण और विधि पालन

का कार्य सार्वजनिक इच्छा के द्वारा ही होता है। इस प्रकार राज्य में दो संप्रभु शक्तियाँ हो जाती हैं। एक सैनिक अधिकारी जिसमें बाध्य करने की असीम शक्ति (unlimited coercive power) है किन्तु यह शक्ति केवल सीमित क्षेत्र में ही लागू की जा सकती है। दूसरी शक्ति समाज में प्रचलित सामान्य नियम है जो न तो प्रथम शक्ति द्वारा निर्मित है न उस पर आधारित। इन नियमों को क्षेत्रीय शक्तियाँ (ग्राम पंचायत इत्यादि) लागू करती हैं और यह शक्तियाँ भी सामान्य इच्छा पर ही आधारित रहती हैं। सैनिक शासक कर वसूल करता है, सैनिकों की भरती करता है, युद्ध और शांति का निर्णय करता है, किन्तु इन सामान्य शक्तियों के साथ हस्तक्षेप नहीं करता क्योंकि ऐसा करने से समाज में अराजकता फैल सकती है। यह नियम सामाजिक प्रथाओं और परम्पराओं पर आधारित होते हैं और व्यक्ति इनका पालन राज्य के भय से नहीं बल्कि अपनी इच्छा से करता है क्योंकि इनका पालन उसके विकास के अनुकूल है। इसी अर्थ में सार्वजनिक इच्छा को संप्रभु कहा जा सकता है। इस इच्छा के अतिरिक्त निश्चित बाध्य करने वाली शक्ति आवश्यक है चाहे वह एक व्यक्ति में निहित हो, कुछ व्यक्तियों में या सब में। संयोग से सार्वजनिक इच्छा और बाध्य करने वाली शक्ति एक ही हो सकती है किन्तु प्रजा द्वारा आज्ञापालन इस शक्ति के कारण नहीं बल्कि सामान्य इच्छा के कारण होता है। इस भेद को स्पष्ट करने के लिये वास्तविक (De facto) और वैध (De jure) संप्रभुता का अंतर भी किया जाता है। बाध्य करने वाली शक्ति को वास्तविक और सामान्य इच्छा को वैध संप्रभुता कहा जाता है, किन्तु ग्रीन इससे सहमत नहीं है। इस प्रकार का अंतर करना अत्यंत भ्रमात्मक है। इस व्याख्या में ग्रीन यह भूल जाता है कि वर्तमान समय में क्रमशः निर्मित विधियों की संख्या बढ़ती जा रही है और प्रचलित व परंपरागत विधियाँ कम होती जा रही हैं। वर्तमान राज्य प्रधान रूप से विधि निर्माता बनते जा रहे हैं। यह बात विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि ग्रीन ने स्वयं राज्य के विधि निर्माण के क्षेत्र में विस्तार करना चाहा और राजनीतिक शक्ति के माध्यम से सामाजिक प्रथाओं में सुधार का समर्थन किया।

इस व्याख्या से यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रत्येक विधि सामान्य इच्छा या सामान्य हितों के अनुरूप होनी चाहिये किन्तु इस बात का निर्णय कौन करेगा कि कोई विधि सामान्य हित के अनुकूल है अथवा नहीं। ग्रीन कहता है कि व्यक्ति ही इस बात का निर्णय कर सकता है। यदि व्यक्ति विधि को सामान्य हित के प्रतिकूल पाता है तो ऐसी स्थिति में भी उसे विधि का पालन करना चाहिये तथा उसे बदलने के लिये संवैधानिक तरीकों से प्रयास करना चाहिये। विधि के सार्वजनिक विरोध का परिणाम अराजकता

ही हो सकता है। कुछ ऐसी परिस्थितियाँ हो सकती हैं जहाँ विधि पालन अत्यंत कठिन हो जाता है। प्रथम जबकि संप्रभु शक्ति निश्चित न हो और यह नहीं कहा जा सके कि किसके आदेश को स्वीकार करना चाहिये। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को इस बात का निर्णय करना चाहिये कि किस शक्ति की सफलता मानव समाज के लिये अधिक लाभदायक होगी; ऐसी ही शक्ति का पालन करना चाहिये। दूसरी परिस्थिति वह है जहाँ अनुचित विधि को सुधारने का कोई वैधानिक तरीका नहीं रह जाता। इस स्थिति में संप्रभु की न केवल अवहेलना होगी बल्कि उसका विरोध करना प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य होगा। इस परिस्थिति में ग्रीन व्यक्तिगत व सामूहिक रूप से सविनय अवज्ञा (Civil Disobedience) को स्वीकार करता है। इस अस्त्र का प्रयोग भारत में महात्मा गांधी ने किया। ग्रीन यह मानता है कि राज्य की विधि के पालन का दायित्व उसी सीमा तक है जहाँ तक विधि सामान्य हितों के अनुकूल है तथा विधि पालन इसी-लिये होता है कि वह सामान्य हितों के अनुकूल है। जहाँ विधि और सामान्य हितों का सम्बन्ध समाप्त हो जाता है, विधि पालन का दायित्व भी समाप्त हो जाता है किन्तु उस विधि को संवैधानिक साधनों से बदलने का प्रयत्न करना चाहिये और उसका विरोध या अवज्ञा उसी समय उचित है जब उसे बदलने का कोई संवैधानिक तरीका नहीं रह जाता। सामान्य इच्छा और संप्रभुता का यह अंतर दर्शाकर ग्रीन ने सामान्य इच्छा के सिद्धांत को 'स्वतंत्रता के विरोधाभास' से बचा लिया।

राज्य का आधार—सामान्य इच्छा की नई व्याख्या करते हुए ग्रीन राज्य के आधार के वर्णन पर पहुँचता है। 'पोलिटिकल आब्लिगेशन' का सातवा अध्याय इस सिद्धांत की व्याख्या करता है कि 'राज्य का आधार बल नहीं इच्छा है'। इसका यह अर्थ नहीं कि ग्रीन राज्य का निर्माण इच्छा के द्वारा मानता है या राज्य में इच्छा को ही सर्वोच्च मानता है। संविदा सिद्धांत और सामान्य इच्छा पर ग्रीन के विचारों का उल्लेख पहले ही किया जा चुका है। ग्रीन इस बात का अनुभव करता है कि नागरिक और राज्य के संबंधों की उचित व्याख्या करना आवश्यक है। पूर्ववर्ती विचारकों ने इस व्याख्या में या तो व्यक्ति के लिये राज्य का महत्व कम कर दिया या राज्य के लिये व्यक्तित्व की आहुति चढ़ा दी। ग्रीन यह मानता है कि राज्य के बंधनों को स्वीकार करना आवश्यक है किन्तु इन बंधनों को शासन की शक्ति पर आधारित नहीं किया जा सकता। राज्य के बंधन व्यक्ति केवल इसलिये स्वीकार करता है कि इनके अभाव में वह अपने जीवन का नैतिक लक्ष्य प्राप्त नहीं कर सकता। इस प्रकार नैतिकता (जीवन का उद्देश्य) और राजनीतिक दासत्व का आधार एक ही है—'सामान्य हितों की सामान्य चेतना'। राज्य

इसी चेतना पर आधारित है, इसी चेतना की अभिव्यक्ति के लिये बना है और यह चेतना एक नैतिक चेतना है। इस कारण राज्य भी एक नैतिक संस्था है वल्कि सभी नैतिक संस्थाओं में सर्वोच्च है। कोई नैतिक संस्था बल पर आधारित नहीं हो सकती क्योंकि नैतिकता आंतरिक लक्षण है और शक्ति के प्रयोग से समाप्त हो जाती है। इसके अतिरिक्त राज्य मनुष्य के जीवन के उद्देश्य के अनुकूल होने के कारण भी शक्ति पर आधारित नहीं हो सकता। राज्य के आदेशों का पालन भी शक्ति के भय से नहीं होता वल्कि नैतिक विकास में उपयोगी होने के कारण होता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि राज्य का प्रत्येक कानून सभी सदस्यों की स्वीकृति से बनाया जाता है या उसके लिये उनकी स्वीकृति प्राप्त करना आवश्यक है। इस अर्थ में तो वर्तमान किसी भी राज्य की प्रजा की इच्छा पर आधारित नहीं कहा जा सकता। अधिक से अधिक प्रबुद्ध नागरिक भी राज्य के नैतिक रूप को पूर्ण रूप से नहीं समझ पाता और न प्रत्येक नागरिक शासन के कार्य में प्रत्यक्ष हिस्सा ले सकता है। ग्रीन के इस विचार का यह अर्थ भी नहीं लगाया जा सकता कि राज्य की सदस्यता ऐच्छिक है। राज्य निश्चित रूप में एक अनिवार्य संस्था है क्योंकि राज्य के बिना नैतिक चेतना की अभिव्यक्ति संभव नहीं है। किन्तु अनिवार्य संस्था का अर्थ शक्ति के प्रयोग से तो नहीं है। यहाँ पर ग्रीन केवल यह दर्शाना चाहता है कि राज्य और व्यक्ति के मध्य एक नैतिक इच्छा (चेतना) से बंधे हुए हैं और यह बंधन अन्य किसी भी बंधन से अधिक मजबूत है, क्योंकि यह अन्धे जीवन के लिये स्वेच्छा से स्वीकृति बंधन है।

प्रत्येक राज्य में एक सर्वोच्च बाध्य करने वाली शक्ति (Supreme Coercive Power) पाई जाती है और व्यक्ति के आचरण को सीमित रखने के लिये शक्ति का प्रयोग भी किया जाता है जिससे यह भ्रम होता है कि राज्य शक्ति पर ही आधारित है या शक्ति राज्य का अनिवार्य लक्षण है। इस भ्रम का निवारण करते हुए ग्रीन यह दर्शाता है कि निरंकुश शक्ति न तो राज्य का अनिवार्य लक्षण है, न राज्य का आधार। कोई भी समूह निरंकुश शक्ति से राज्य नहीं बनाता वल्कि "वह शक्ति सर्वोच्च और बाध्य केवल इसलिये है कि वह राज्य के अंदर कार्य करती है, अर्थात् किसी लिखित या परम्परागत विधि के अनुसार उपयोग में लाई जाती है।" इस शक्ति का प्रयोग इन विधियों के विरुद्ध नहीं किया जा सकता। संप्रभु शक्ति राज्य पर आधारित है, राज्य संप्रभुता पर नहीं। राज्य में शक्ति का सर्वोच्च स्वरूप इसलिये मिलता है कि राज्य सर्वोपरि संस्था है। श्रेष्ठ संगठन का अधिकार अन्य संगठनों से श्रेष्ठ होना चाहिये किन्तु वह निरंकुश नहीं हो सकता। राज्य एक नैतिक आदर्श पर आधारित है और कोई

आदर्श शक्ति पर आधारित नहीं होता। सभी संगठित समूहों में एक निश्चित उद्देश्य का होना आवश्यक है, चाहे सदस्य उस उद्देश्य के प्रति जागृत हो या न हों। इसी आधार पर राज्य को एक सावयव संगठन मानने से उसका स्वरूप भी सोद्देश्य (Teleological) हो जाता है। ग्रीन यह बतलाने का प्रयत्न करता है कि राज्य का यह नैतिक स्वरूप ही वास्तविक है, यद्यपि प्रचलित राज्यों में यह स्वरूप विकृत हो जाता है; शासन की कम-जोरियों के कारण अशुद्ध हो जाता है किन्तु समाप्त नहीं होता। जो नैतिक है वह शक्ति पर आधारित नहीं होता क्योंकि नैतिकता आंतरिक है और व्यक्ति की स्वतंत्र इच्छा का परिणाम है। ग्रीन इस बात को स्वीकार करता है कि राज्य के निर्माण में शक्ति का कुछ हिस्सा रहा है। यह हिस्सा कुटुम्ब, कबीले और अन्य पूर्वराजनीतिक संगठनों के विकास में रहा है तथा इन संगठनों के मेल से ही राज्य बना है। संप्रभु के अधीन व्यक्ति समूह को राज्य नहीं माना जा सकता बल्कि राज्य कुटुम्बों और कबीलों का समूह है। इन कुटुम्बों और कबीलों में संगठित मनुष्यों के अधिकारों की स्पष्ट व्याख्या और मान्यता ही राज्य प्रदान करता है। प्रारम्भिक संगठन मनुष्य के व्यक्तिगत हितों की पूर्ति के लिये बनते हैं किन्तु जब मनुष्य में सामान्य हितों की सामान्य जागृति आ जाती है तो राज्य का विकास होता है। वर्तमान राज्यों में भी संप्रभु के द्वारा शक्ति का प्रयोग होता है किन्तु यह प्रयोग राज्य में और राज्य के ही कारण होता है। राज्य से अलग कोई संप्रभु इस शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। ग्रीन के अनुसार निरंकुश संप्रभुता के सिद्धांत की गलती यह नहीं है कि वह संप्रभु को सर्वोच्च शक्ति प्रदान करता है बल्कि प्रधान त्रुटि यह है कि यह सिद्धांत संप्रभुता को राज्य से अलग मान लेता है। इस संदर्भ में ग्रीन लिखता है, “राज्य का अध्ययन करने से पहले संप्रभुता को जानने की कोशिश करने का दुष्परिणाम यह होता है कि हम संप्रभुता के भावात्मक (abstract) सिद्धांत पर पहुँच जाते हैं... — और जब हम राज्य पर संप्रभुता के लक्षण से विचार करते हैं तो यह मानने लगते हैं कि सर्वोच्च शक्ति राज्य के लिये अनिवार्य है, तथा यह भूल जाते हैं कि वास्तव में राज्य संप्रभुता का निर्माण करता है, संप्रभु राज्य का नहीं।” उदाहरण प्रस्तुत करते हुए ग्रीन कहता है कि यदि एक प्रभु के पास अनेक दास हैं जिन पर वह संपूर्ण शक्ति का प्रयोग करता है तब भी प्रभु और दास के इस समूह को राज्य नहीं कहेंगे। इसका कारण यह है कि दासों के पारस्परिक व प्रभु के साथ संबंधों के नियम निर्धारित नहीं होते। राज्य का आवश्यक तत्व है—शासक और शासित के पारस्परिक संबंधों का निर्धारित होना। इन संबंधों में पारस्परिक अधिकार और कर्तव्य ही आधार होते हैं तथा संप्रभु का कार्य इन अधिकारों की सुरक्षा करना होता है, उन्हें छीनना

नहीं। प्राचीनकालीन यूनान और रोम के राज्यों में भी अधिकारों का अस्तित्व निश्चित रूप से स्वीकृत था। राज्य से अधिकारों का अस्तित्व अलग नहीं किया जा सकता; अतः राज्य के विकास में यदि शक्ति का कोई अंश रहा है तो अधिकारों की भावना के सहयोगी के रूप में। एक बार राज्य की स्थापना हो जाने के बाद अधिकारों का अस्तित्व अधिक स्पष्ट और महत्वपूर्ण हो जाता है तथा सामान्य हितों की भावना भी शक्तिशाली हो जाती है। अधिकारों का आधार यही सामान्य हितों की भावना है; अतः राज्य का आधार भी यही है। राज्य में शक्ति आकस्मिक है और जैसे-जैसे हम आदर्श स्थिति की ओर बढ़ते हैं, शक्ति का अस्तित्व कम होता जाता है।

राज्य के प्रतिरोध का अधिकार — अधिकार और राज्य का यह अध्ययन हमें एक नये प्रश्न की ओर ले जाता है, 'क्या नागरिक को राज्य का प्रतिरोध करने का अधिकार है?' ग्रीन एक ओर राज्य को इच्छा पर आधारित मानता है जिसका एक निश्चित उद्देश्य है और दूसरी ओर व्यक्ति के वैधानिक और प्राकृतिक अधिकारों में अंतर भी दर्शाता है। इसलिये स्वाभाविक रूप से हमारे सामने यह प्रश्न आता है कि यदि राज्य किसी प्राकृतिक अधिकार को मान्यता देने से इन्कार कर दे या उसका दमन करे तो क्या राज्य का विरोध किया जा सकता है? ग्रीन से पहले आदर्शवादियों ने राज्य के विरोध करने का अधिकार व्यक्ति को नहीं दिया। ग्रीन इस प्रश्न को एक नये रूप में देखता है क्योंकि ग्रीन के लिये राज्य स्वयं साध्य नहीं है बल्कि एक साधन है; साधन तो सामाजिक हित है। ग्रीन के सिद्धांत की विशेषता यह है कि राज्य और अधिकारों का आधार समान है 'सामान्य हितों की सामान्य चेतना' तथा दोनों इस उद्देश्य की प्राप्ति के माध्यम हैं। अतः दोनों के बीच विरोध उत्पन्न होने पर व्यक्ति को स्वयं इस बात का निर्णय करना होगा कि किस माध्यम को प्रधानता दी जाय। सामान्य रूप से राज्य के आदेशों का पालन आवश्यक है क्योंकि राज्य सभी अधिकारों का संरक्षक है। व्यक्ति राज्य से कुछ वैधानिक अधिकार प्राप्त करता है इसलिये उसे सामान्य रूप से राज्य का विरोध नहीं करना चाहिये। व्यक्ति नये अधिकारों की प्राप्ति के लिये जब राज्य का प्रतिरोध करना चाहता है तो उसे यह विचार करना पड़ता है कि ऐसा करने से उसके वैधानिक अधिकारों का अंत हो सकता है। जब राज्य न रहेगा तो, सामाजिक रूप में ही सही, इन अधिकारों का अंत हो जायगा। इस कारण व्यक्ति को इस बात का निर्णय करना होगा कि क्या नया अधिकार इतना महत्वपूर्ण है कि उसके लिये स्थापित अधिकारों को निलंबित करने का संकट लिया जा सकता है? सामान्य हितों की प्राप्ति ही

राज्य का जीवनाधार (Raison-d'etat) या राज्य का विचार (Idea) है। जब तक राज्य की विधि इस भावना की पूर्ति करती है उसकी अवज्ञा का कोई अधिकार नहीं हो सकता। आदर्शवाद को ग्रीन एक नया विरोधाभास प्रदान करता है, 'राज्य का विरोध केवल राज्य के उद्देश्य के लिये ही किया जा सकता है'। राज्य का प्रतिरोध उसी समय उचित है जब राज्य सामान्य हितों के विरुद्ध कार्य करता है किन्तु ऐसी स्थिति में भी प्रतिरोध करने से पहले अनेक बातों पर विचार करना आवश्यक है। इस अधिकार के दुरुपयोग के प्रति ग्रीन पूरी सावधानी लेना चाहता है। राज्य के द्वारा सामान्य हित की भावना का विरोध हो रहा है अथवा नहीं, इसका निर्णय हर व्यक्ति अपने लिये ही कर सकता है; किन्तु यह आवश्यक है कि वह सामान्य हित समाज के द्वारा स्वीकृत होना चाहिये, तभी उस हित के लिये विधि के विरोध की बात उत्पन्न होती है।'' प्रतिरोध का जो भी अधिकार उसे (व्यक्ति को) है सामाजिक हितों के संबंध पर आधारित है और ऐसा संबंध जिसका बोध नागरिकों को है... तथा यह भी दर्शाना चाहिये कि उस अधिकार को किसी वर्ग विशेष के हित में रोका जा रहा है, सामाजिक हित के लिये नहीं।'' ऐसी स्थिति में भी व्यक्ति के द्वारा विधि का उल्लंघन न्यायसंगत नहीं है बल्कि व्यक्ति को केवल उस विधि के विरुद्ध अपने विचारों का प्रदर्शन करना चाहिये तथा उनका प्रचार करना चाहिये। ग्रीन आगे लिखता है, "यदि किसी विधि का परिवर्तन अधिकारों के विरुद्ध होने के कारण मांगा जा रहा है तब भी उसकी अवज्ञा का कोई अधिकार नहीं हो सकता, क्योंकि जनहित, जिस पर सभी अधिकार आधारित हैं, विधिपालन सामान्य रूप से चाहता है।'' ऐसी स्थिति में विधि का विरोध करते हुए भी उसका पालन आवश्यक है। जहां यह संभावना नहीं है कि विधि का उल्लंघन करने से नागरिकों में अवज्ञा की भावना बढ़ेगी वहां विधि का उल्लंघन किया जा सकता है। राज्य का विरोध या विधि का उल्लंघन करते हुए इस बात को ध्यान में रखना भी आवश्यक है कि ऐसा करने से अराजकता उत्पन्न हो सकती है। यदि अराजकता की संभावना है तो राज्य का विरोध नहीं करना चाहिये क्योंकि अराजकता की स्थिति में सभी अधिकारों और स्वतंत्रताओं का अंत हो जाता है।

विधि पालन और स्वतंत्रता एक दूसरे के ऊपर निर्भर हैं और व्यक्ति विधि का पालन इसीलिये करता है कि विधि और राज्य के द्वारा उसकी अनेक स्वतंत्रताएँ सुरक्षित रहती हैं। इस संदर्भ में ग्रीन दास की उदाहरण प्रस्तुत करते हुए तर्क करता है कि यदि राज्य दास को सामाजिक स्वतंत्रता देने के लिये तैयार नहीं है तो दास भी राज्य की विधि का पालन करने के लिये भी बाध्य नहीं है। दास की स्वतंत्रता की कोमलता

राज्य में मिल जाने की इच्छा है, यदि राज्य इसे स्वीकार नहीं करता तो वह दास को राज्य का सदस्य बनने से रोक रहा है। उस दास पर राज्य का कोई अधिकार नहीं रह जाता और दास के लिये विधि का कोई अस्तित्व नहीं रह जाता। ग्रीन वह निश्चित रूप से मानता है कि स्वतन्त्रता राज्य के निर्माण की पहली शर्त है। महात्मा गांधी का सविनय अवज्ञा का सिद्धांत ग्रीन के इस विचार के समान है। असहयोग और सविनय अवज्ञा की पूरी सैद्धांतिक पृष्ठभूमि ग्रीन के सिद्धांत में मिलती है। यद्यपि महात्मा गांधी पर ग्रीन का प्रत्यक्ष प्रभाव प्रतीत नहीं होता किन्तु यह बात भी नहीं भुलाई जा सकती कि १८८८ में लंदन पहुंचे जब तक लंदन के वीट्रिक क्षेत्र में ग्रीन के विचारों का प्रभाव हो चुका था।

संप्रभुता के अध्ययन में भी इस बात का उल्लेख किया जा चुका है कि ग्रीन कुछ परिस्थितियों में संप्रभुता के उल्लंघन को स्वीकार करता है। जब अनुचित विधियों को बदलने का कोई सवैधानिक तरीका नहीं रह जाता तो संप्रभु का विरोध करना व्यक्ति का अधिकार ही नहीं बल्कि नैतिक कर्तव्य हो जाता है। नैतिक जीवन का उद्देश्य है सामान्य हितों की प्राप्ति। इस ध्येय की प्राप्ति के लिये कार्य करना हर व्यक्ति का कर्तव्य है और यदि राज्य इस मार्ग में बाधक होता है और उसे अनुकूल बनाने का कोई शांतिपूर्ण तरीका नहीं है तो उसका विरोध करना आवश्यक हो जाता है। ऐसी स्थिति में विरोध करने के लिये बहुमत के समर्थन की भी आवश्यकता नहीं है बल्कि "असह्य अल्पमत" ही राज्य का विरोध कर सकता है। जो विधि सामाजिक हित के अनुकूल नहीं है उसको बदलने के रास्ते यदि शासक रोकता है तो वह स्वयं समाज विरोधी हो जाता है और उसका विरोध करना आवश्यक हो जाता है अन्यथा सामान्य हितों का विकास नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को कुछ प्रश्नों पर विचार कर लेना चाहिये। (१) संप्रभु शक्ति का अंत किये बिना उसके स्वभाव को या व्यावहारिक रूप को सुधारने की कितनी संभावना है? यदि संप्रभु के स्वरूप व व्यवहार में सुधार करने की संभावना है तो अंत करने की आवश्यकता नहीं है, जब सुधार की कोई संभावना नहीं है तभी अंत करना उचित होगा (२) ऐसी स्थिति में दूसरा प्रश्न उत्पन्न होता है—यदि इस शक्ति का अंत करना पड़ा तो अराजकता की संभावना तो नहीं है? अराजकता का अर्थ होगा स्थापित सामाजिक व्यवस्था का अंत जो कि सामान्य हितों के लिये लाभदायक नहीं है किन्तु फिर भी जीवन, संपत्ति की सुरक्षा तथा अन्य कुछ सुविधाएँ प्रदान करती है। अतः जहां तक संभव हो, सत्ता परिवर्तन इस प्रकार किया जाय कि सामाजिक जीवन में विच्छिन्नता न आवे; किन्तु यह संभव न हो तो फिर तीसरा प्रश्न सामने आता है।

(३) यदि संप्रभुता के विरोध से अराजकता उत्पन्न होने की संभावना है तो यह प्रश्न आता है कि क्या विधि और शासन की संपूर्ण व्यवस्था इतनी अष्ट हो गई है कि उसको बनाये रखने में सामान्य हितों को कोई लाभ नहीं है? इस प्रश्न के उत्तर पर ही अंतिम निर्णय निर्भर होगा। ग्रीन स्वयं इस वाक्य को स्वीकार करता है कि यह प्रश्न क्रांति के वातावरण में न तो विचाराधीन हो सकते हैं न इनका सही उत्तर ही प्राप्त हो सकता है। इन पर उचित विचार घटनाओं के बाद ही किया जा सकता है। सामान्य रूप से कार्यों का निर्णय उनके परिणाम से ही होता है किन्तु ग्रीन यह कहता है कि एक अच्छे नागरिक को इन बातों का ध्यान रखना चाहिये और अपना आचरण इसी आधार पर निर्धारित करना चाहिये। ग्रीन इस बात के प्रति पूरी सावधानी लेना चाहता है कि क्रांति के अधिकार का दुरुपयोग न हो और जरा-जरा सी बात पर क्रांति का प्रचार न किया जाय। ग्रीन का तर्क भी उसे इसी दिशा में ले जाता है कि वह राज्य को एक साधन माने और किसी साधन की शक्ति अंतिम नहीं होती व साधन का अस्तित्व साध्य से ऊपर नहीं होता। उदारवाद और आदर्शवाद का समन्वय यही चाहता है कि स्वतंत्रता राज्य से ऊपर हो पर राज्य का विरोध यदि असंभव नहीं तो कठिनतम अवश्य बना दिया जाय। ग्रीन की स्थिति उस नट के समान है जो 'सामान्य हितों की चेतना' के सहारे जीवन की रस्सी पर स्वतंत्रता और व्यवस्था के बीच संतुलन कर रहा है।

युद्ध और व्यक्तिगत स्वतंत्रता—अधिकारों का वर्णन करते हुए ग्रीन ने व्यक्तिगत अधिकारों का भी वर्णन किया है। जीवन और स्वतंत्रता के अधिकार अन्य सभी अधिकारों से पहले हैं क्योंकि किसी भी अधिकार का प्रयोग करने के लिये शरीर की आवश्यकता सबसे पहले है। इसके बावजूद भी किसी भी समाज में ये अधिकार भी संपूर्ण नहीं होते और आवश्यकतानुसार उन्हें सीमित करने का प्रयत्न किया जाता है। अधिकारों के अंतर्गत ग्रीन ने जिन चार प्रश्नों का उल्लेख किया है उनमें पहले दो युद्ध की स्थिति से सम्बन्ध रखते हैं। युद्ध के समय राज्य का सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन के अधिकार से दो प्रकार से होता है। राज्य अपने नागरिकों को युद्ध करने और अपना जीवन संकट में डालने का आदेश देता है। दूसरे रूप में एक राज्य अपने शत्रु राष्ट्र के लोगों का जीवन लेने का आदेश देता है। पहली स्थिति में यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि राज्य व्यक्ति के जीवन के अधिकार को कहा तक सीमित कर सकता है और दूसरी स्थिति में यह प्रश्न आता है कि अन्य देशों के नागरिकों को राज्य ने यह अधिकार प्रदान नहीं किया इसलिये उनके जीवन के अधिकार को सीमित करने की शक्ति राज्य को हो सकती है?

इन प्रश्नों का उत्तर इस बात पर निर्भर है कि युद्ध के औचित्य के प्रति क्या दृष्टिकोण अपनाया जाता है। युद्ध के सम्बन्ध में ग्रीन के विचार हीगेल की अपेक्षा कान्ट से अधिक समानता रखते हैं। ग्रीन से पहले सामान्य रूप से राजनीति में यह धारणा प्रचलित थी कि युद्ध करने का अधिकार संप्रभुता का एक लक्षण है। हर राज्य संप्रभु है ; अतः किसी बाह्य शक्ति के आदेश मानने के लिये बाध्य नहीं है, इसलिये दो संप्रभुओं के विवाद का निराण्य युद्ध के मैदान में ही हो सकता है। कान्ट से प्रभावित होकर ग्रीन इस समस्या पर एक नये दृष्टिकोण से विचार करता है। युद्ध का सम्बन्ध केवल राज्यों या शासकों से ही नहीं होता बल्कि प्रत्येक नागरिक से होता है, इसलिये युद्ध के औचित्य का निराण्य राज्य के नहीं बल्कि व्यक्ति के दृष्टिकोण से की जानी चाहिये। प्रत्येक युद्ध में नागरिकों का जीवन संकट में रहता है, अग्र्य नागरिकों का जीवन राज्य के लिये वलिदान कर दिया जाता है। जीवन और स्वतंत्रता का जो अधिकार शांति काल में अनिवार्य और अन्य सभी अधिकारों का आधार माना जाता है, वही अधिकार सीमित कर दिया जाता है और छीन भी लिया जाता है, इसलिये यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि युद्ध के कारण यह अतिक्रमण उचित हो सकता है अथवा नहीं ?

ग्रीन इस बात को स्वीकार करता है कि युद्ध और हत्या में अंतर है। यह बात सही है कि युद्ध में सैनिक किसी व्यक्ति विशेष की हत्या नहीं करना चाहते तथा जो सैनिक मारे जाते हैं वे अपनी इच्छा में यह खतम मोल लेते हैं। किन्तु इन तर्कों से युद्ध को न्यायसंगत नहीं बतलाया जा सकता। केवल सैनिक के कार्यों व स्थिति का स्पष्टीकरण किया जा सकता है। इन तर्कों को स्वीकार कर लेने पर भी युद्ध के समय जीवन और स्वतंत्रता के अधिकार का अतिक्रमण तो होता ही है। ग्रीन यह मानता है कि कोई राज्य अपने नागरिकों को सेना में भरती होकर अपना जीवन संकट में डालने का आदेश नहीं दे सकता। सैनिकों को अनिवार्य भरती न्यायसंगत नहीं है किन्तु यह भी कहा जा सकता है कि जहां अनिवार्य भरती नहीं है वहां हर सैनिक अपनी इच्छा से और जानबूझकर यह संकट मोल लेता है। इस सम्बन्ध में ग्रीन की आपत्ति यह है कि किसी भी व्यक्ति को यह अधिकार नहीं है कि वह अपने जीवन को इस प्रकार संकट में डाले। जीवन का अधिकार केवल अपने लिये नहीं होता बल्कि सामाजिक विकास में उचित हिस्सा लेने के लिये। व्यक्ति के शरीर पर केवल उसका अधिकार नहीं होता बल्कि समाज का भी अधिकार होता है। सामाजिक विकास में सहयोग देना मनुष्य का सबसे बड़ा दायित्व है और कोई भी व्यक्ति इस दायित्व से केवल अपनी इच्छा से मुक्त नहीं हो सकता। ग्रीन इस तर्क से भी सहमत नहीं है कि जो लोग स्वेच्छा से सेना में

भरती होते हैं उनके खतरे के लिये राज्य का उत्तरदायित्व नहीं रह जाता क्योंकि सेना सगठित करने, सैनिकों की संख्या निश्चित करने तथा सैनिकों को युद्ध के एक-स्थान से दूसरे स्थान पर भेजने का कार्य राज्य के आदेश से तथा बाध्य करने वाली शक्ति के द्वारा ही होता है। युद्ध के पक्ष में यह भी कहा जा सकता है कि युद्ध समाज के लिये ही आवश्यक हो सकता है अर्थात् नैतिक जीवन की सुरक्षा के लिये आवश्यक है जैसे कि विदेशी आक्रमण के समय। ग्रीन के अनुसार इस तर्क से भी युद्ध को न्याय-संगत नहीं बतलाया जा सकता बल्कि केवल युद्ध आरंभ करने का दोष एक स्थान के बजाय दूसरे स्थान पर स्थानांतरित कर दिया जाता है। इस तर्क से युद्ध का दोष मिटाया नहीं जा सकता। वास्तविक प्रश्न और भी अधिक उलझ जाते हैं। जब हम यह कहते हैं कि एक विशेष परिस्थिति में युद्ध आवश्यक हो जाता है तो यह प्रश्न आता है कि उन परिस्थितियों का निर्माण कैसे और किसके द्वारा हुआ? हीगेल की यह बात आकर्षक लगती है कि युद्ध के समय राष्ट्रभक्ति, साहस, वीरता जैसे सदगुणों का विकास होता है किन्तु यह सब मिलकर जीवन के अतिक्रमण को न्यायसंगत नहीं बना सकते। ग्रीन यह भी मानने को तैयार नहीं है कि किसी समय सामाजिक हित में युद्ध करना आवश्यक हो सकता है। यदि यह मान लिया जाय कि कुछ लोगों ने अच्छे इरादों से युद्ध में हिस्सा लिया तो भी उनका दोष समाप्त नहीं होता बल्कि केवल कम हो जाता है। यह कहना कि किसी समय युद्ध ही अच्छाई का एकमात्र मार्ग रह गया था मानव दोष को स्वीकार करना है, दोष का स्पष्टीकरण नहीं। ग्रीन तो यहां तक कहता है कि अच्छा राज्य, जो उचित सिद्धांतों पर आधारित है कभी अपने नागरिकों के इन अधिकारों का अतिक्रमण नहीं करेगा और न उसे युद्ध करने की आवश्यकता ही होगी। यह कहना सर्वथा असत्य है कि अंतर्राष्ट्रीय क्षेत्र में युद्ध स्वाभाविक है। युद्ध सदियों से होते आये हैं यह सही है, किन्तु यह युद्ध की अनिवार्यता का प्रमाण नहीं है बल्कि केवल इस बात का प्रमाण है कि राज्यों में ऐसी कमजोरियां हैं जिनके कारण वे युद्ध की ओर जाते हैं। यह राज्य की अपूर्णता का प्रतीक है। युद्ध चाहे आक्रमणकारी हो या रक्षात्मक, व्यक्तिगत आकांक्षा से हो या सैद्धांतिक आधार पर, वह न तो अनिवार्य कहा जा सकता है न पूर्णरूप से न्यायसंगत। सुरक्षात्मक युद्ध को भी ग्रीन न्यायसंगत नहीं मानता, "यह कहने का कोई आधार नहीं है कि कोई राज्य अपने हितों की रक्षा के लिये जो उचित समझे कर सकता है, चाहे दूसरे मनुष्यों पर उसका प्रभाव कुछ भी हो। यदि यह परिणाम बुरे हैं—जैसे कि व्यक्तिगत अधिकारों का अतिक्रमण या विश्व में कहीं भी समाज का नैतिक विकास अवरोध होना तो ऐसे राजनीतिक कार्यों को पूर्णरूप से उचित नहीं कहा जा सकता।" इस आधार पर युद्ध को केवल अशतः उचित कहा

जा सकता है जिसके लिये ग्रीन ने तीन आधार पेश किये हैं ; (१) उन हितों की प्रकृति जिनकी रक्षा की जा रही है; (२) रक्षा के अन्य किसी उपाय का संभव न होना; (३) इन हितों के संकट में पड़ने का कारण। हर परिस्थिति में युद्ध का दोष किसी न किसी मानवीय शक्ति पर रहता है।

हीगेल के विपरीत ग्रीन यह दर्शाता है कि नैतिक भावनाओं का विकास राष्ट्रीय एकता तक ही सीमित नहीं है बल्कि इसके आगे विश्वव्युत्पत्ति की ओर भी अग्रसर होता है। “राष्ट्रीय भावना, जो अच्छे नागरिकों की सामाजिक भावना है, क्रमशः ऐसे निर्देश ग्रहण करेगी, और कर रही है, जो एक राष्ट्र और दूसरे राष्ट्र के बीच संघर्ष के निपेक्ष की ओर ले जाते हैं।” हम आज यह बात निश्चित रूप में कह सकते हैं कि आनेवाले समय में ग्रीन की इस कामना का समर्थन ही किया है। वर्तमान राजनीति इस बात का प्रमाण है कि अंतर्राष्ट्रीय संघर्ष रोकने के लिये क्रमशः सभी देशों के निवासियों में दृढ़ इच्छा जागृत हो चुकी है। आगे चलकर ग्रीन लिखता है, “जैसे-जैसे प्रत्येक राष्ट्र में अधिकारों का संगठन पूर्णता की ओर बढ़ता है (अधिकारों के संगठन ने ही वह राष्ट्र राज्य बनता है), राष्ट्रों के बीच संघर्ष की संभावना कम होती है।” इतिहास ग्रीन के इस विचार की भी पुष्टि करता है। पिछले दो महायुद्धों ने यह सबक सिखाया है कि प्रजातन्त्रात्मक राज्य (जिनमें अधिकारों का संगठन अधिक अच्छा है) अंतर्राष्ट्रीय शांति के लिये हानिकारक नहीं है बल्कि अप्रजातान्त्रिक राज्य शांति के लिये बड़ा खतरा प्रस्तुत करते हैं। ग्रीन के तर्कों से हम भले ही सहमत न हों, किन्तु यह तो मानना ही पड़ेगा कि पिछले दो महायुद्धों ने हमें जो सिखाया और द्वितीय महायुद्ध के बाद हमने जिसे स्वीकार किया वह शांतिवाद का मार्ग ग्रीन पिछली शताब्दी में ही दर्शा गया था। शांतिवाद को हम आज भयानक विध्वंस की कल्पना के कारण स्वीकार करते हैं जबकि ग्रीन ने उसका समर्थन नैतिक आधार पर किया था।

ग्रीन का अंतर्राष्ट्रीयतावाद विश्वराज्य की कल्पना से संबंधित नहीं है बल्कि वह राज्यों के पृथक् अस्तित्व को स्वीकार करता है किन्तु उसका निष्कर्ष यह है कि राज्यों के सही संगठन का परिणाम अंतर्राष्ट्रीय सहयोग होना चाहिये, संघर्ष नहीं। ग्रीन का इशारा एक विश्व की ओर नहीं बल्कि सहयोग और सह-अस्तित्व की ओर है। देश प्रेम और राष्ट्र भक्ति को युद्ध के तराजू में तोलना हमारी प्राचीन परम्परा है, इस समय से जब कि राज्य में अनेक अपूर्णताएँ थी, जब व्यक्ति के जीवन की अपेक्षा राजसिंहासन का अधिकार अधिक महत्वपूर्ण था। अतः यह परम्परा राज्य की इन कमजोरियों का

प्रतीक है। राज्य में सैनिक शक्ति का अस्तित्व पृथक् राज्यों की प्रणाली के कारण नहीं बल्कि राज्य व्यवस्था की कमजोरियों के कारण है।

अंतर्राष्ट्रीय सहयोग के विकास में ग्रीन ने आर्थिक और सामाजिक सहयोग का भी उल्लेख किया है। उसका यह विश्वास है कि राज्य का संगठन जितना शुद्ध होता है वह राज्य अन्य राज्यों के साथ मधुर संबंध बनाये रखने की ओर ही प्रेरित होता है। व्यापार की आवश्यकता और आर्थिक अंतर्निर्भरता का विकास सुगठित राज्यों में अधिक होता है और इस निर्भरता के कारण राष्ट्रीय एकता की भावना से अधिक व्यापक बंधनों का निर्माण होता है। प्रत्येक राज्य को एक स्वतंत्र और संपूर्ण इकाई मान लेने की अपेक्षा विश्व का एक अंग मानना ही अधिक लाभदायक है। यह बात स्मरणीय है कि विश्व के राजनीतिज्ञों ने इस बात का आभास द्वितीय महायुद्ध में किया और संयुक्त राष्ट्र को विशाल आर्थिक और सामाजिक कार्यक्षेत्र प्रदान किया जब कि राष्ट्र संघ (League of Nations) के निर्माण में आर्थिक और सामाजिक सहयोग को उचित महत्व नहीं दिया गया था। पारस्परिक निर्भरता, सहयोग और मैत्री की उपस्थिति में युद्ध और वैमनस्य की संभावना न्यूनतम हो जाती है।

ग्रीन का शांतिवाद विश्वसंध की ओर इसलिये नहीं बढ़ सका कि वह व्यक्ति और राज्य की प्रकृति में अंतर मानता है। व्यक्ति के बंधन जितने दृढ़ होते हैं राज्य पर नहीं हो सकते क्योंकि राज्यों को पर्याप्त मात्रा में स्वतंत्रता चाहिये। साथ ही ग्रीन यह भी मानता है कि व्यक्ति के पारस्परिक व्यवहार में संघर्ष की जितनी संभावना रहती है राज्यों के बीच नहीं रहती। हर व्यक्ति को अपने आसपास रहने वाले व्यक्ति के साथ उचित व्यवहार करने का जो लालच होता है वह हर राज्य को नहीं होता क्योंकि व्यक्तिगत व्यवहार में ऐसे व्यवहार में व्यक्तिगत लाभ होने की लालच रहती है। अंतर्राष्ट्रीय व्यवहार में ऐसे तरीकों से व्यक्ति को कोई लाभ होने की संभावना नहीं है। इस आधार पर ग्रीन इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि वास्तविक प्रजातंत्रों में युद्ध की संभावना न्यूनतम हो जाती है।" विभिन्न सरकारें यदि विभिन्न जन समूहों की वास्तविक प्रतिनिधि हैं, जैसा कि राज्य के उचित संगठन से वे बन जायगी, और एक राज्य को दूसरे से लड़ने में कोई व्यक्तिगत लाभ (राजा या उसके परिवार का—Dynastic) नहीं है तो ऐसा कोई कारण नहीं दिखता कि उनके पारस्परिक व्यवहार में आवेशहीन निष्पक्षता क्यों न होगी।" वर्तमान शताब्दी के पूर्वार्ध ने ही हमें यह समझा दिया है कि युद्ध की संभावना प्रजातंत्रों की ओर से बहुत कम होती है। ग्रीन का विश्वास क्रमशः पल्लवित हो रहा है तथा राज्यों का विकास क्रमशः इसी दिशा

मे हो रहा है। पिछले दो महायुद्धों ने मानव जाति को विश्वशांति के प्रति सजग कर दिया और नये अस्त्रों के द्वारा विध्वंस की भयानक कल्पना ने युद्ध को हमेशा के लिये रोकने के लिये बाध्य कर दिया है। वह वातावरण क्रमशः समाप्त हो रहा है जब राजनायकों के ग्राह्वान पर नागरिक युद्ध करने के लिये तैयार हो जाते थे। ऐसे वातावरण का विकास हो रहा है जहाँ जनमत राजनायकों को युद्ध की ओर बढ़ने से रोक सकता है। यही कारण है कि युद्ध की संभावना अविकसित और अविकसित देशों में अधिक मालूम होती है जहाँ इतना दृढ़ जनमत नहीं बन सका है जो शासकों को प्रभावित कर सके। युद्ध के विरुद्ध ग्राम को केवल दो कारणों से आपत्ति थी कि राज्य न तो अपने नागरिकों को प्राणों की आहुति देने का आदेश दे सकता है न दूसरे देश के नागरिकों के प्राण लेने का। किन्तु वर्तमान समय में युद्ध का अर्थ होगा संपूर्ण विश्व के सामाजिक और आर्थिक जीवन को संकट में डालना। इसलिये युद्ध को रोकना आज अधिक महत्वपूर्ण हो गया है किन्तु आज भी शासक और राजनीतिज्ञ इस विश्वास को त्यागन के लिये तैयार नहीं हैं कि युद्ध करना संप्रभुता का एक अंग है।

दंड सिद्धान्त - जीवन और स्वतंत्रता के अधिकार का अध्ययन तीसरा प्रश्न प्रस्तुत करता है, "यह किस आधार पर माना जा सकता है कि व्यक्ति अपने किसी आचरण से अपने जीवन के अधिकार के उपयुक्त नहीं रह जाता, ताकि राज्य उसके ऊपर शक्ति का प्रयोग कर सकता है, उसे एक पशु या वस्तु की तरह मान सकता है? क्या यह शक्ति कभी इतनी पूर्ण होती है कि राज्य जीवन ही ले सके?" ग्रीन का तात्पर्य स्पष्टतः इस बात से है कि राज्य किस आधार पर दंड दे सकता है। और मृत्युदंड दे सकता है अथवा नहीं? ग्रीन के दृष्टिकोण से दंड का सिद्धांत अधिकारों के सिद्धांत से संबंधित है क्योंकि जब व्यक्ति को कारावास दिया जाता है तो वह उस अवधि के लिये अपने सामान्य अधिकारों से वंचित हो जाता है और जब उसे मृत्यु दंड दिया जाता है तो सभी अधिकारों का आधार पूर्णरूप से नष्ट हो जाता है। जीवन की स्वतंत्रता का अधिकार इस विश्वास पर आधारित है कि हर व्यक्ति में सामान्य हितों की प्राप्ति की क्षमता होती है और इस क्षमता का प्रयोग इसी दिशा में होता है। सभी अधिकारों का सैद्धांतिक आधार यह है कि व्यक्ति को इस क्षमता को क्रियान्वित होने का पूर्ण अवसर प्रदान किया जाय। इसी सिद्धांत के आधार पर यदि कोई व्यक्ति इस प्रकार व्यवहार करता है कि दूसरों को सामाजिक हित के कार्य करने में बाधा हो तो उस व्यक्ति को राज्य बल प्रयोग से रोक सकता है। अपराधी को दंड इसलिये

दिया जाता है ताकि समाज के अन्य लोग सामान्य हितों के लिये कार्य करते रहे। दंड व्यवस्था केवल इसी आधार पर न्याय सगत है कि वह समाज के व्यापक हितों में आवश्यक है।

दंड के विभिन्न स्वरूपों की व्याख्या करते हुए ग्रीन अपने सिद्धांत की स्थापना करता है। सबसे पहले बदले का सिद्धांत (Retributive theory) हमारे सामने आता है। अपराधी को दंड बदला लेने के लिये या क्षति पूर्ति के लिये दिया जाता है किन्तु बदले की भावना व्यक्तिगत होती है और किसी भी संगठित समाज में व्यक्तिगत बदले का अधिकार नहीं दिया जा सकता। ग्रीन यह दर्शाता है कि बदला लेने का प्रारंभिक अधिकार भी सामाजिक स्वीकृति पर ही आधारित हो सकता है और जहाँ किसी प्रकार का संगठित जीवन बन चुका है वहाँ दंड देने का अधिकार व्यक्ति के पास नहीं रह जाता। राज्य की स्थापना से पहले भी एक कुटुम्ब के सदस्यों को आपस में बदला लेने का अधिकार नहीं होता था। राज्य और विभिन्न संगठनों का विकास बदले की भावना का विकास नहीं है बल्कि क्रमशः उस पर कब्जा करने का प्रयास है। प्रत्येक अपराध किसी व्यक्ति के प्रति होने के साथ-साथ समाज को भी आघात पहुँचाता है किन्तु समाज अपराधी से बदला नहीं ले सकता। किसी अपराध से व्यक्ति को जो हानि होती है उसका मूल्यांकन किया जा सकता है किन्तु जो आघात समाज को पहुँचता है उसका सही मूल्यांकन नहीं हो सकता। अतः समाज की क्षति पूर्ति नहीं हो सकती और इस अर्थ में दंड बदले की भावना से प्रेरित नहीं हो सकता। किसी अपराध से व्यक्ति को जो हानि होती है उसकी पूर्ति भी धन संपत्ति के मामले में ही की जा सकती है। 'खून के बदले खून' की भावना जिसकी हत्या हो चुकी उसे कोई मुआवजा नहीं दे सकती और समाज के नैतिक बंधनों को प्रत्येक अपराध से जो ठेस पहुँचती है उसे भी पूरा नहीं किया जा सकता। ग्रीन कहता है कि दंड के द्वारा अपराधी को दो बातों का ज्ञान कराना चाहिये। (१) अपराधी यह जान सके कि अधिकार का सही अर्थ क्या है, तथा (२) उसने ऐसे ही किसी अधिकार का उल्लंघन किया है। यह बातें समझ लेने पर अपराधी स्वयं इस निष्कर्ष पर पहुँचेगा कि जो दंड उसे मिल रहा है वह उसके अपने कार्य का स्वाभाविक परिणाम है। उसे इस बात का ज्ञान हो जाय कि हर अपराध वूमरेग (Boomerang) की तरह उसी के पास वापिस होता है जो उसे फेंकता है। बदले का सिद्धांत केवल इसी एक अर्थ में स्वीकार किया जा सकता है कि अपराधी को इस बात का आभास हो कि दंड उसके अपराध का स्वाभाविक परिणाम है, किसी भी व्यक्ति को उस कार्य के बदले यही परिणाम मिलेगा। तब उसे इस बात का आभास

होगा कि किसी व्यक्ति का नुकसान पूरा करने के लिये उसे दंड नहीं दिया जा रहा है बल्कि सामाजिक बंधनों को बनाये रखने के लिये यह आवश्यक है।

दंड का दूसरा सिद्धांत अवरोधात्मक सिद्धांत (Preventive or Deterrent Theory) है। यह सिद्धांत इस विचार पर आधारित है कि दंड का उद्देश्य अपराध को रोकना है। अवरोध दो प्रकार का होता है; जिसने अपराध किया है उसे भविष्य में अपराध करने से रोकना तथा अन्य व्यक्तियों (संभावित अपराधियों) को अपराध करने से रोकना। यह व्याख्या अपराध के प्रति भय उत्पन्न करने का समर्थन करती है। अपराधी को इतना कठोर दंड देना चाहिये कि उसके हृदय में अपराध के प्रति भय उत्पन्न हो जाय तथा अन्य लोग भी दंड की कठोरता से आतंकित हो जायं। इस सिद्धांत की गलत व्याख्या की जाने लगी तथा यह निष्कर्ष निकाला गया कि दंड कठोरतम होना चाहिये। दंड जितना कठोर होगा भय उतना ही अधिक होगा। इस रूप में दंड न्याय-संगत नहीं रह जाता। क्योंकि दंड और अपराध के बीच अनुपात का होना आवश्यक है और यह सिद्धांत इस अनुपात को त्याग देता है। भेड़ और बकरी चुराने के लिये प्राण-दंड देना न्यायसंगत नहीं है। यदि शक्ति का प्रयोग अपराध के निवारण के लिये करना है तो केवल इतनी शक्ति का प्रयोग होना चाहिये जो पर्याप्त हो। न्याय करने के लिये यह जानना भी आवश्यक है कि अपराध किस कारण से और किन परिस्थितियों में हुआ। अज्ञानतावश, अकारण, लाचार या उत्तेजित होकर व्यक्ति जब कोई अपराध करता है तो उसके निवारण के लिये अधिक शक्ति के प्रयोग की आवश्यकता नहीं है। ग्रीन इस बात को स्वीकार करता है कि अपराध के प्रति दंड के आतंक को बनाये रखना आवश्यक है ताकि अधिकांश लोग अपराधों से दूर रहे, किन्तु आतंकिन करना ही दंड का लक्ष्य नहीं है और अपराध रोकने के लिये आतंक ही पर्याप्त नहीं है।

दंड का तीसरा और वास्तविक सिद्धांत सुधारवादी सिद्धांत (Reformative Theory) है। दंड का वास्तविक उद्देश्य अपराधी को सुधारना है। बदला और आतंक के अतिरिक्त सुधार अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि अपराध और दंड का अध्ययन भी नैतिक सिद्धांत के रूप में किया गया है। मनुष्य स्वभाव से एक नैतिक प्राणी है और अनैतिकता केवल आकस्मिक है। एक अपराध से मनुष्य की नैतिक शक्तियों का लोप नहीं हो जाता, और न यह स्वीकार किया जा सकता है कि वह व्यक्ति नैतिक जीवन व्यतीत करने के योग्य नहीं रह गया। अपराध केवल इस बात का प्रमाण है कि उसकी नैतिक दृष्टि कमजोर पड़ गई है तथा वह व्यक्ति भटक गया है। उसे सही रास्ते पर लाना और नैतिक जीवन का महत्व स्वीकार करने की प्रेरणा देना ही राज्य का तथा दंड

व्यवस्था का उद्देश्य होता है। ग्रीन यह मानकर चलता है कि अपराध करने से व्यक्ति के सभी अधिकारों का अंत नहीं हो जाता और उसके अधिकारों का उचित आदर होना चाहिये। अपराधी को दंड के माध्यम से सुधार कर पुनः अधिकारों का उपभोग करने के योग्य बना देना चाहिये। इस प्रकार वह व्यक्ति पुनः सामाजिक विकास में सहयोग देने के योग्य बन सकता है। अपराधी का सुधार करना भी अपराध को रोकने का एक तरीका है। यदि वह अपनी गलती महसूस कर लेता है तथा नैतिक जीवन के महत्व को समझ लेता है तो वह भविष्य में अपराध नहीं करेगा। इस प्रकार से अपराधी भावना का निवारण स्थाई रूप से किया जा सकता है, किन्तु केवल दंड के भय से अपराधों पर स्थाई रोक नहीं लगाई जा सकती। भय से अपराधी भावना समाप्त नहीं होती और अपराधी नजर बचा कर अपराध करने का प्रयत्न करते हैं। प्रायः यह देखने में आता है कि अपराधी कारागार की यातनाओं से अभ्यस्त हो जाते हैं और दंड के प्रति कोई भय उनके हृदय में नहीं रह जाता।

इसी आधार पर ग्रीन ने मृत्यु दंड का भी अध्ययन किया है। प्राणदंड का अर्थ यह होता है कि एक व्यक्ति के सभी अधिकार समाप्त कर दिये जाते हैं और नैतिक विकास में एक व्यक्ति का हिस्सा भी समाप्त कर दिया जाता है। इसलिये प्राणदंड का अध्ययन नये प्रश्न प्रस्तुत करता है। प्राणदंड केवल दो परिस्थितियों में न्यायसंगत कहा जा सकता है। प्रथम जबकि यह प्रमाणित किया जा सके कि संपूर्ण समाज के हितों के लिये उस अपराधी के जीवन का अंत कर देना आवश्यक है तथा द्वितीय जब यह विश्वास किया जा सके कि अपराधी अपने अधिकारों का उपभोग करने के योग्य स्थाई रूप से नहीं रह गया। जब तक अपराधी में अपने अधिकारों का सही उपयोग करने की योग्यता है, उसे सुधारकर पुनः सामाजिक जीवन में स्थान दिया जाना चाहिये। इस व्यवस्था का निष्कर्ष यह निकलता है कि मृत्यु दंड उस समय दिया जा सकता है जब कि उस व्यक्ति का जीवित रहना संपूर्ण समाज के लिये हानिकारक हो और जब उस अपराधी को सुधारकर सही रास्ते पर लाने का कोई तरीका न रह गया हो। ग्रीन के लिये दंड भी एक नैतिक कार्य है जो अंतिम नैतिक उद्देश्य से सीमित है। दंड के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से नैतिक भावना का निर्माण नहीं किया जा सकता किन्तु अप्रत्यक्ष रूप से पतित व्यक्ति को सुधारकर उसे नैतिक जीवन के योग्य बना दिया जाता है। उचित और न्यायसंगत दंड देना समाज तथा व्यक्ति के नैतिक विकास के लिये है और अपराधी के नैतिक सुधार की संभावना समाप्त हो जाने पर ही प्राणदंड न्याय-संगत है।

राज्य का कार्य—राजनीतिक अध्ययन में ग्रीन के लिये सबसे महत्वपूर्ण बात राज्य के कार्यक्षेत्र का निर्धारण करना है। कार्यक्षेत्र के संबंध में इंग्लैंड में दो विचार प्रचलित थे; व्यक्तिवादी राज्य को आवश्यक बुराई मानते थे और उसके कार्यक्षेत्र को न्यूनतम कर देना चाहते थे तो दूसरी ओर संरक्षणात्मक शासन (Paternal Government) के समर्थक यह चाहते थे कि राज्य व्यक्ति का पालन उसी प्रकार करे जिस प्रकार पिता अपनी संतान की करता है। ग्रीन दोनों विचारधाराओं से सहमत नहीं है यद्यपि उसका भुकाव संरक्षणात्मक शासन की विपरीत दिशा में ही अधिक है। उदारवाद की प्रचलित परम्परा में जान स्टुअर्ट मिल के जीवन काल में ही परिवर्तन दिखने लगे थे और स्वयं मिल ने भी राज्य के कार्यक्षेत्र में विस्तार करना स्वीकार कर लिया था तथा आने वालों वर्षों में ब्रिटिश उदारवाद क्रमशः विस्तृत कार्यक्षेत्र का समर्थक बनता गया, फिर भी उदारवाद यह मानने के लिये तैयार नहीं था कि राज्य के कार्यक्षेत्र के अंतर्गत जीवन की संपूर्ण क्रियाओं को समेटा जा सकता है। ग्रीन भी इस बात से सहमत है कि राज्य का कार्यक्षेत्र सीमित है और होना चाहिये।

ग्रीन एक आदर्शवादी है और ग्रीन से पहले आदर्शवाद राज्य के सर्वग्राही कार्यक्षेत्र का समर्थक रहा है। राज्य नैतिकता का निर्माता था और नैतिक जीवन मनुष्य का श्रेष्ठतम उद्देश्य था। राज्य को नैतिक जीवन के लिये आवश्यक मानते हुए भी ग्रीन ने सीमित कार्यक्षेत्र के पक्ष में जो तर्क प्रस्तुत किये हैं वे व्यक्तिवादी तर्कों से कहीं अधिक शक्तिशाली हैं। व्यक्तिवाद का नैतिक आधार यह है कि राज्य का हस्तक्षेप व्यक्ति में स्वावलंबन और स्वतः कार्य करने की क्षमता के लिये हानिकारक है। राज्य के पूर्ण संरक्षण में रहने वाला व्यक्ति स्वयं कार्य करने का साहस नहीं करना चाहता बल्कि हमेशा राज्य की सहायता की राह देखता है। ग्रीन का तर्क भी इसी के समान है किन्तु आदर्शवाद का परिधान पहने हुए है।

अधिकारों के अध्ययन में ग्रीन ने स्वतंत्र जीवन के अधिकार को स्वीकार किया तथा जो चौथा प्रश्न प्रस्तुत किया वह इस प्रकार है—“सामाजिक हितों के लिये मुक्त रूप से योग देने की क्षमता को सक्रिय रूप से प्राप्त करने की व्यक्ति की कामना का स्वभाव तथा विस्तार क्या है?” अन्य आदर्शवादियों और ग्रीन के दृष्टिकोण में मूल अंतर यह है कि ग्रीन नैतिक जीवन की इच्छा को आंतरिक मानता है। स्वतंत्र इच्छा के अध्ययन में ही हम यह बात स्पष्ट कर चुके हैं कि ग्रीन कान्ट के स्वतंत्र इच्छा के सिद्धांत से प्रभावित है जो यह मानता है कि प्रत्येक व्यक्ति में सामान्य हितों की पूर्ति की भावना स्वभावतः होती है, और प्रत्येक व्यक्ति इस इच्छा की प्राप्ति के लिये स्वयं कार्य करना

चाहता हैं। यही इच्छा नैतिक इच्छा है इसलिये राज्य नैतिकता का निर्माता नहीं हो सकता क्योंकि नैतिकता स्वाभाविक है; मानव-आत्मा का जन्मजात गुण है। नैतिकता निर्माण बाहरी हस्तक्षेप से नहीं होता और इस नैतिक इच्छा की अभिव्यक्ति स्वतंत्र रूप से कार्य करने का अधिकार चाहती है। यही अधिकार राज्य के कार्य-क्षेत्र की सीमा निर्धारित करता है। यद्भाव्यमा नीति में व्यक्ति का यह अधिकार केवल निष्क्रिय (Negative) रूप में ही स्वीकृत था। यह स्वीकार किया जाता था कि प्रत्येक व्यक्ति को सामाजिक विकास में योग देने का स्वतंत्र अधिकार होना चाहिये। ग्रीन के अनुसार केवल इतना स्वीकार कर लेने से ही समाज का कल्याण संभव नहीं है बल्कि यह आवश्यक है कि समाज में ऐसी परिस्थितियों का निर्माण किया जाय कि हर व्यक्ति अपनी क्षमताओं का उचित प्रयोग कर सके तथा सामाजिक विकास में उचित हिस्सा ले सके। व्यक्ति के जीवन और व्यवहार के प्रति राज्य की उदासीनता सामाजिक विकास के अनुकूल नहीं है। सामाजिक विकास के लिये कार्य करने में व्यक्ति को राज्य की सहायता की आवश्यकता है। प्रश्न यह आता है कि यह सहायता किस प्रकार की होनी चाहिये? अथवा राज्य नैतिक जीवन में किस रूप में सहायक हो सकता है?

नैतिक क्षमता मानव-आत्मा का आंतरिक गुण है। अपने नैतिक उद्देश्य का ज्ञान हर व्यक्ति को स्वयं होता है और वह स्वयं इसकी प्राप्ति के लिये कार्य करता है। राज्य का, या अन्य किसी बाह्य शक्ति का, हस्तक्षेप इच्छा की स्वतंत्रता को नष्ट कर देता है और जो कार्य स्वतंत्र इच्छा से कही किया गया उसका नैतिक मूल्यांकन भी नहीं किया जा सकता। ग्रीन तो यह भी मानता है कि यदि कोई व्यक्ति किसी के आदेश से सामान्य हितों के अनुकूल कार्य करता है तो वह नैतिक कार्य नहीं कहा जा सकता। इस रूप में तो हम पशु तथा निर्जीव पदार्थों को भी सामाजिक विकास के लिये लाभदायक बना सकते हैं। इस प्रकार पूर्ववर्ती आदर्शवाद की इस कल्पना को ग्रीन त्याग देता है कि राज्य नैतिकता का निर्माण करता है किन्तु नैतिक सस्या के रूप में राज्य का महत्व फिर भी स्वीकार किया गया है। राज्य का नैतिक अस्तित्व प्रत्यक्ष नहीं बल्कि अप्रत्यक्ष कार्यों से है। व्यक्ति की नैतिक क्षमता को सक्रिय बनाने में राज्य अप्रत्यक्ष रूप से सहायता देता है। राज्य को ऐसे वातावरण का निर्माण करना चाहिये जो नैतिक जीवन के अनुकूल है। राज्य का सम्बन्ध इच्छा के निर्माण से नहीं बल्कि बाह्य वातावरण के निर्माण से है। इस प्रकार के वातावरण का निर्माण होना चाहिये कि हर व्यक्ति नैतिक जीवन का महत्व समझ सके और उसे निभा सके। ग्रीन का यह विचार है कि यद्भाव्यमा नीति के कारण समकालीन समाज में जो

वातावरण बन गया था उसमें सामाजिक विकास की क्षमता का विकास करीब-करीब असम्भव था। व्यक्ति अपनी इस आंतरिक क्षमता का आभास नहीं कर सकता था और स्वार्थी तथा निम्न प्रवृत्तियों ने सामान्य हितों की भावना को दबा दिया था। राज्य अपराधी को दंड तो देता था किन्तु उन कारणों को दूर नहीं करता था जो अपराध करने की प्रेरणा देते थे। पहले तो राज्य व्यक्ति को 'अनैतिक और अपराधी वातावरण में पलने देता है, बाद में उसे अपराध करने के लिये दंड भी देता है। ग्रीन स्पष्ट शब्दों में लिखता है, 'लंदन के किसी क्षेत्र के एक अशिक्षित और अवभूखे निवासी में जिसके दाँये और बाँये गराव की दुकानें हों, सामाजिक चेतना का विकास कैसे हो सकता है।' इस निवासी को अपने अधिकारों के योग्य बनाने के लिये इस वातावरण से मुक्ति दिलाना आवश्यक है। सामाजिक वातावरण में जो तत्त्व नैतिक विकास को अवरोध करते हैं उन्हें दूर करना राज्य का कार्य है तथा इन्हें दूर करके ही राज्य मनुष्य के नैतिक जीवन में (नैतिकता के विकास में, निर्माण में नहीं) सहायक हो सकता है। राज्य का कार्य नैतिक जीवन के विकास में आनेवाली 'बाधाओं को रोकना' या 'बाधाओं में बाधा उपस्थित करना' है। इस विश्लेषण में राज्य आवश्यक है, एक बुराई के रूप में नहीं बल्कि नैतिक संस्था के रूप में। यह केवल सुरक्षा प्रदान करने वाला पुलिस राज्य नहीं है; राज्य केवल रक्षक नहीं बल्कि पालक भी है और पथ निर्देशक भी। राज्य नैतिक जीवन का पथ स्वयं निर्धारित नहीं करता बल्कि गलत मार्ग पर जाने से रोकता है और सही मार्ग को प्रकाशित करता है। नैतिक जीवन के लिये राज्य से मुक्ति नहीं बल्कि उसका सहयोग आवश्यक है। राज्य एक नैतिक संस्था है क्योंकि वह मनुष्य की नैतिक इच्छा को सक्रिय बनाने के लिये अनुकूल वातावरण तैयार करता है। इस व्याख्या में मनुष्य की सभी स्वतंत्रताएँ भी सुरक्षित हैं क्योंकि जब तक वह नैतिक मार्ग पर चल रहा है राज्य उसके आचरण में हस्तक्षेप नहीं करेगा। इस समन्वय से ग्रीन राज्य को नैतिक संस्था मानते हुए भी उसे सर्वग्राही शक्ति बनने से रोक लेता है।

ऊपरी सतह पर कार्यक्षेत्र का यह विश्लेषण निपेधात्मक ही प्रतीत होता है। 'अवरोधों को अवरोध करना' राज्य को कोई सक्रिय शक्ति प्रदान नहीं करता बल्कि यह स्वीकार कर लेता है कि नैतिकता के निर्माण में राज्य का कोई प्रत्यक्ष हिस्सा नहीं है। ग्रीन यह स्वीकार कर लेता है कि व्यक्ति के स्वेच्छित (Spontaneous) कार्य में राज्य को कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये क्योंकि हस्तक्षेप से स्वतंत्र कार्य करने की शक्ति का ह्रास होता है; किन्तु वह स्वतंत्र कार्य की परिभाषा को बदल देता है। स्वेच्छित कार्य

का अर्थ उन कार्यों से नहीं है जो व्यक्ति स्वयं बिना किसी बाहरी आदेश के करता है बल्कि वही कार्य स्वेच्छित है जो उसके नैतिक विकास के अनुकूल है। अनैतिक और असामाजिक भावनाये व्यक्ति के सही मार्ग की बाधाये हैं जिन्हें दूर करना राज्य का कार्य है। इस प्रकार से यह विश्लेषण राज्य को सक्रिय कार्यक्षेत्र प्रदान कर देता है। यह विवेचन हमें बाह्य रूप से उदारवादी ही दिखता है किन्तु व्यवहार में इसकी व्याख्या भी 'स्वतंत्रता के विरोधाभास' तक ले जा सकती है। यदि हीगेल के सिद्धांत में अपराधी को दंड देना उसकी स्वतंत्र इच्छा का प्रतीक है तो ग्रीन के सिद्धांत में वह बाधा दूर करने का तरीका है। इस सिद्धांत के आधार पर ग्रीन राज्य को जो सक्रिय शक्तियाँ सौंपना चाहता है उनमें शिक्षा, मद्यनिषेध, संविदाओं का नियंत्रण व संपत्ति वितरण की व्यवस्था भी शामिल है। सामान्य रूप से बालको को शिक्षा प्रदान करना माता-पिता का नैतिक कर्तव्य ही दिखाई देता है किन्तु ग्रीन कहता है कि यदि माता-पिता इस कर्तव्य की अवहेलना करते हैं तो वे बालक अज्ञान के कारण सद्जीवन की क्षमता प्राप्त न कर सकेंगे, अतः अज्ञान सद्जीवन की प्राप्ति में बाधा है और उसे दूर करना राज्य का उत्तरदायित्व है। राज्य को उचित शिक्षा व्यवस्था का प्रबंध करना चाहिये।

इसी प्रकार का तर्क मद्यनिषेध के सम्बन्ध में भी प्रस्तुत किया गया है। नशे की हालत में व्यक्ति अपनी तर्कशक्ति खो देता है और तर्क के बिना नैतिक विकास संभव नहीं है। इस प्रकार नशा भी नैतिक विकास के मार्ग में बाधा है और राज्य को मद्यनिषेध का कानून बनाना आवश्यक है। संविदा की स्वतंत्रता के सम्बन्ध में ग्रीन का यह कहना है, 'कुछ मनुष्यों के द्वारा अपनी मनमानी करने का अर्थ यह होगा कि अन्य कई या आनेवाली पीढ़ियाँ अपने अधिकारों के प्रयोग के योग्य न रह जाय।' ग्रीन का तात्पर्य उन कार्यों से है जो जनता के स्वास्थ्य, भोजन, निवास इत्यादि के सम्बन्धित है। वह लिखता है "स्वास्थ्य की आवश्यकताओं की अवहेलना करते हुए विशाल जनसमूह का एकत्रित होता, हानिकारक वस्तुओं का स्वतंत्र व्यापार, किराये के मजदूरों की असीम वृद्धि, विशेष रूप से कारखानों में, जो परिस्थितियों के कारण एकाएक बढ़ गये हैं", आनेवाली पीढ़ियों के लिये हानिकारक है इसलिये सर्वहारा वर्ग से उत्पन्न होने वाले सकट के विरुद्ध उचित प्रबंध करना चाहिये। इन सभी दोषों को व्यक्तिगत प्रयासों से दूर नहीं किया जा सकता बल्कि राज्य के द्वारा सामूहिक शक्ति का प्रयोग आवश्यक है। इस प्रकार राज्य के कार्यक्षेत्र की यह व्याख्या निषेधात्मक नहीं बल्कि आदेशात्मक बन जाती है।

संपत्ति—राज्य के कार्यक्षेत्र की व्याख्या हमें संपत्ति के अभ्ययन पर ले आती है। ग्रीन से पूर्व इंग्लैंड में संपत्ति को राज्य के अधिकार से मुक्त माना जाता था। लॉक

ने संपत्ति की जो परिभाषा की उसके अनुसार संपत्ति को राज्य से परे मान लिया गया । प्रारंभिक ग्रंथशास्त्रियों और व्यक्तिवादियों ने भी इस अधिकार को पूर्ण माना, किन्तु ग्रीन ने आदर्शवादी होते हुए भी संपत्ति के अधिकार को सीमित ही माना तथा इस बात का समर्थन किया कि राज्य को संपत्ति के वितरण पर नियंत्रण रखना चाहिये । औद्योगिक विकास और यद्भाव्यम् नीति के कारण सभी यूरोपीय देशों में ऐसी मजदूर वस्तित्वा निर्मित हो गई थीं जिनका जीवन अत्यंत दयनीय था । सर्वहारा वर्ग केवल आर्थिक रूप से ही शोषित नहीं था बल्कि उनके जीवन की परिस्थितियाँ ऐसी बन गई थी कि वे उन्नति की बात सोच ही नहीं सकते थे । इस जीवन के लिये ग्रीन ने व्यक्तिवाद की अहस्तक्षेप की नीति तथा संपत्ति की प्रचलित व्यवस्था को दोषी ठहराया । यह बात अत्यंत आश्चर्यजनक है कि ग्रीन ने अपने व्याख्यानों में मार्क्स के विचारों की कोई चर्चा ही नहीं की जबकि साम्यवादी घोषणापत्र १८४८ में प्रकाशित हो चुका था, अंतर्राष्ट्रीय साम्यवादी दल की स्थापना हो चुकी थी और जर्मनी तथा फ्रांस से निष्कापित कार्ल मार्क्स लंदन के पुस्तकालय में बैठकर 'कैपिटल' की रचना कर रहा था । इस अवहेलना के दो स्पष्ट कारण हैं—आक्सफोर्ड की दार्शनिक परम्परा और ग्रीन का विचारक्षेत्र । ग्रीन का विचार क्षेत्र मूल रूप से नैतिक दर्शन (Moral Philosophy) से सम्बन्ध रखता है और इस क्षेत्र में मार्क्स का कोई महत्व नहीं था ।

ग्रीन यह तो स्वीकार करता है कि विशाल संपत्तिहीन वर्ग के जीवन में सुधार करना आवश्यक है किन्तु इस दोष का कारण संपूर्ण संपत्ति की व्यवस्था नहीं है बल्कि भूमिगत संपत्ति की व्यवस्था है । संपत्ति और उद्योगों का राष्ट्रीयकरण ग्रीन का ध्यान आकर्षित नहीं करता बल्कि उदारवादी परम्परा पर ग्रीन राज्य को कम से कम अधिकार ही सौंपना चाहता है, केवल इतनी शक्ति जो इस दोष को दूर करने के लिये आवश्यक है ।

व्यक्तिगत संपत्ति के अधिकार का समर्थन करते हुए ग्रीन यह मानता है कि अन्य अधिकारों की तरह संपत्ति का अधिकार भी सामान्य हितों की पूर्ति के लिये आवश्यक है । सामाजिक विकास में व्यक्ति योग दे सके इसके लिये उसके पास संपत्ति का होना जरूरी है और यह नियम सभी सदस्यों पर लागू होता है । इसी आधार पर ग्रीन संपत्तिहीन अवस्था का भी विरोध करता है । संपत्तिहीन नागरिक सामाजिक विकास में पूर्ण हिस्सा नहीं ले सकता ; अतः संपत्तिहीनता को रोकना भी राज्य का कर्तव्य है । इस प्रकार राज्य को संपत्ति के नियंत्रण का अधिकार मिल जाता है । संपत्ति जमा करने का उद्देश्य केवल भविष्य में संभाव्य संकट के समय सहायता के उद्देश्य से सग्रह करना ही

नही है। इस प्रकार का संग्रह तो अन्य प्राणी भी कर लेते हैं; ग्रीन चींटियों का उदाहरण प्रस्तुत करता है। संपत्ति इस बात का प्रतीक है कि व्यक्ति की चेतना अपनी अभिव्यक्ति चाहती है इसीलिये वह दूसरों के संपत्ति के अधिकार को स्वीकार करने के लिये तैयार रहता है। लॉक ने संपत्ति और जीवन के अधिकारों का आधार समान माना है किन्तु ग्रीन यह कहता है कि लॉक यह नहीं बतला सका कि वह आधार क्या है। यह आधार सामान्य हितों की चेतना है जो अन्य सभी अधिकारों का आधार है। हर व्यक्ति इस बात को स्वीकार करता है कि प्रत्येक दूसरा व्यक्ति सामान्य हितों की पूर्ति के लिये कार्य कर रहा है इसलिये वह उनके इन अधिकारों को स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार संपत्ति का संग्रह और संपत्ति का अधिकार पृथक् नहीं है तथा इसमें व्यक्तिगत और सामाजिक उन्नति समान रूप से निहित हैं।

अन्य अधिकारों की तरह संपत्ति का अधिकार भी पुरातन जाति प्रथा से आरंभ हुआ है। प्राचीन कुटुम्ब, जाति, कबीलो में संपत्ति का अधिकार सामूहिक ही होता था किन्तु व्यक्तिगत उपयोग की स्वतंत्रता थी। इस व्यवस्था को ग्रीन व्यक्तिगत संपत्ति के अधिकार का खंडन नहीं मानता बल्कि उसका प्रारंभिक रूप मानता है। इस अवस्था में सामान्य हितों की भावना इसी रूप में व्यक्त होती है। विकास के साथ, नैतिक इकाई के रूप में, व्यक्ति इन प्रारंभिक बंधनों से स्वतंत्र होता गया तथा जाति और कबीले राज्य के रूप में विकसित होते गये। राज्य के निर्माण से संपत्ति के व्यक्तिगत अधिकार की स्थापना तो हो गई किन्तु व्यक्ति का उत्थान अपूर्ण रह गया, परिणाम स्वरूप कुछ व्यक्तियों ने संपत्ति प्राप्त कर ली तथा कुछ संपत्तिहीन हो गये। ग्रीन यह मानता है कि अधिकांश यूरोपीय देशों में सम्यता का विकास इसी रूप में हुआ है। कानून की दृष्टि में संपत्ति प्राप्त करने का अधिकार सबको है किन्तु व्यवहार में यह अवसर सबको समान रूप से नहीं मिलता। नैतिक दृष्टिकोण से यह आवश्यक है कि सबके पास संपत्ति होना चाहिये तथा सबको संपत्ति प्राप्त करने की व उपभोग करने की स्वतंत्रता होनी चाहिये। यह विचार स्वतः विरोधी दिखता है किन्तु ग्रीन यह दर्शाता है कि संपत्तिहीनता संपत्ति की स्वतंत्रता का परिणाम नहीं है। यह तर्क आर्थिक समानता का भी समर्थक नहीं है। आर्थिक असमानता स्वाभाविक है क्योंकि सामाजिक विकास में व्यक्ति का योग भिन्न मात्रा में रहता है। जो व्यक्ति जिस अनुपात में योग देता है उसी अनुपात में उसके पास साधन भी होने चाहिए। व्यापार की स्वतंत्रता भी नैतिक रूप से हानिकारक न होकर लाभदायक है क्योंकि उत्पादक अपनी वस्तु उस बाजार में बेचना चाहता है जहाँ उसका मूल्य अधिकतम है अर्थात् उसकी मांग अधिकतम

है, अर्थात् वहाँ उस वस्तु की आवश्यकता अधिक है। इस प्रकार स्वतंत्र प्रतियोगिता समाज के हितों की पूर्ति में सहायक है।

ग्रीन इस आरोप को स्वीकार नहीं करता कि विशाल संपत्तिहीन समूह का निर्माण संपत्ति की स्वतंत्रता के कारण है। यह सही है कि संपत्ति की स्वतंत्रता के कारण कुछ लोगों के पास अतुल संपत्ति एकत्रित हो जाती है किन्तु एक व्यक्ति की संपत्ति की वृद्धि का अर्थ यह नहीं होता कि दूसरे की संपत्ति कम हो जाती है। कुल उपलब्ध संपत्ति सीमित नहीं है बल्कि उत्पादन के विकास से संपत्ति की मात्रा निरंतर बढ़ती जा रही है। अतः एक व्यक्ति जो संपत्ति बढ़ाता है दूसरे से छीनकर नहीं बढ़ाता। ग्रीन प्रूर्धा के इस विचार में सहमत नहीं है कि सभी संपत्ति चोरी है। श्रमिकों की संपत्तिहीन अवस्था उत्पादन प्रणाली के कारण नहीं है क्योंकि नौकरी की कोई शर्त उन्हें वेतन में से वचत करने या उस वचत को अधिक लाभ वाले कार्य में लगाने से नहीं रोकती। इन उपायों से प्रत्येक श्रमिक अपनी संपत्ति में वृद्धि कर सकता है। इसके विरुद्ध मार्क्सवादी आलोचक यही कहेंगे कि श्रमिक को वेतन इतना कम मिलता है कि वह उसमें से किसी प्रकार की वचत नहीं कर सकता। न्यून वेतन का दोष उत्पादन प्रणाली में नहीं बल्कि श्रमिकों की अधिक पूर्ति में है। प्रतिष्ठित अर्थ-शास्त्र के सिद्धांत स्वीकार करते हुए ग्रीन यही मानता है कि श्रमिक का वेतन मांग और पूर्ति के नियम से निर्धारित होता है। श्रमिकों की आर्थिक स्थिति निरंतर गिरती जाती है क्योंकि संपत्तिहीन लोगों की मात्रा बढ़ती जा रही है और यह व्यक्ति नौकरी प्राप्त करने की स्पर्धा में बहुत कम वेतन स्वीकार कर लेते हैं। आद्योगिक वस्तियों में लगातार ऐसे श्रमिक आ रहे हैं जिनमें न तो शिक्षा है, न चरित्र; जो न तो वचत का महत्व समझते हैं, न अपनी बुरी आदतों को सुधारना चाहते हैं। इसका उत्तरदायित्व वर्तमान उत्पादन प्रणाली पर नहीं है बल्कि प्राचीन भूमि वितरण की व्यवस्था पर है। इस संदर्भ में ग्रीन कहता है “भूमिहीन ग्रामवासी जिनके पूर्वज कृषिदास (serfs) थे, विशाल नगरों के सर्वहारा के जनक हैं।” सर्वहारा के निर्माण का कारण संपत्ति व्यवस्था नहीं है बल्कि भूमि वितरण की प्रणाली है। ग्रीन का तर्क यह है कि एक व्यक्ति के धन की वृद्धि दूसरे के धन में कमी करके नहीं होती, किन्तु यह नियम भूमि पर लागू नहीं होता क्योंकि पूँजी सीमित नहीं है जब कि भूमि सीमित है। भूमि का जो वितरण अफ्रीका, यूरोपीय देशों में हो चुका है वह न तो न्यायसंगत है और न समाज के लिये लाभदायक। लॉक की जो परिभाषा यूरोपीय अर्थशास्त्र में प्रचलित थी, उसके अनुसार श्रम और भूमि का मिश्रण ही संपत्ति

है किन्तु समकालीन समाज में सभी भूमि संपत्ति श्रम और भूमि के मिश्रण से नहीं बनी थी। सम्यक्ता के विकास में युद्ध, हिंसा और शक्ति प्रयोग के द्वारा ही अधिकांश भूमि का स्वामित्व स्थापित किया गया। इसलिये ग्रीन कहता है, “प्रारंभिक भूस्वामी आक्रमणकारी रहे हैं।” ग्रीन संपत्ति की नई परिभाषा प्रस्तुत करता है, “श्रम के द्वारा तथा श्रम के उचित प्रयोग के द्वारा अतुल संपत्ति प्राप्त करने की स्वतंत्रता में किसी का यह अधिकार निहित नहीं है कि वह प्रकृति की उस देन के साथ मनमानी करे जिसके बिना श्रम का प्रयोग नहीं किया जा सकता।” यदि श्रम और प्राकृतिक देन का मिश्रण ही संपत्ति है तो प्रत्येक व्यक्ति को अपने श्रम का प्रयोग करने का अधिकार मिलना चाहिए किन्तु प्राचीन भूमि व्यवस्था के कारण भूमिहीन वर्ग की स्थापना हो गई जिनके पास श्रम तो था किन्तु भूमि नहीं। यह लोग भूस्वामियों को अपना श्रम बेचने लगे और जब खदानों और कारखानों में मजदूरों की आवश्यकता हुई तो इन्हीं लोगों ने अपना श्रम किसी भी मूल्य पर बेच दिया, क्योंकि इनमें सौदा करने की शक्ति नहीं थी। शासन ऐसे लोगों के हाथ में रहा जिन्होंने भूमि पर कब्जा कर लिया था, अतः संपत्ति के अधिकार का उपयोग प्रायः इसी वर्ग के हितों में हुआ। इसके बाद राज्य ने श्रमिक वर्ग के आर्थिक पतन को रोकने का भी कोई प्रयत्न नहीं किया। स्वास्थ्य, निवास और शिक्षा का उचित प्रबंध नहीं किया गया, जिसके परिणाम स्वरूप श्रमिक अशुद्ध वातावरण में रहते थे, नशीले द्रव्यों का प्रयोग करते थे और अनैतिक बातें सीखते थे। नैतिक जीवन या सामाजिक हितों के बारे में सोचने के लिये न उनके पास समय था, न ज्ञान, न वातावरण। इस प्रकार संपत्तिहीनता का दोष पूंजीवाद पर या संपत्ति की स्वतंत्रता पर नहीं है बल्कि भूमि वितरण व्यवस्था पर तथा राज्य की उदासीनता पर है। भूमि वितरण फिर से किया जाना आवश्यक है तथा भू-संपत्ति के विस्तार पर नियंत्रण रखना भी आवश्यक है। अन्य संपत्ति की अपेक्षा भू-संपत्ति का आधार अलग है क्योंकि भूमि की मात्रा निश्चित है और वह अन्य सभी उद्योगों का आधार है, इसके अतिरिक्त निवास तथा आवागमन के लिये भी भूमि की आवश्यकता है। इसलिये भूमि संपत्ति के अधिकार पर विशेष नियंत्रण रखना आवश्यक है। यह नियंत्रण भी सामाजिक हितों के लिये आवश्यक हो जाता है। संपत्ति की स्वतंत्रता और नियंत्रण का एक ही आधार है। ग्रीन का यह विश्वास है कि यदि हर किसान के पास पर्याप्त भूमि होती तो वह संपत्तिहीनता के कारण हर कीमत पर अपना श्रम बेचने के लिये कारखानों की ओर न भागता। संपत्तिहीनता को रोकने के लिये उद्योगों का राष्ट्रीयकरण न तो आवश्यक है न न्यायसंगत, बल्कि राज्य को भूमि वितरण पर ही नियंत्रण

करना चाहिये तथा श्रमिकों के वेतन, स्वास्थ्य, निवास व शिक्षा के लिये उचित प्रबंध करना चाहिये ।

मूल्यांकन—ग्रीन ने आदर्शवाद और उदारवाद दोनों को शुद्ध करने का प्रयत्न किया किन्तु फिर भी उसके सिद्धांत में दोनों की कमजोरियां बनी हुई हैं । अन्य आदर्शवादियों की तरह ग्रीन भी इच्छाओं का विभाजन स्वीकार करता ही है, सामाजिक इच्छा को ही नैतिक और स्वतंत्र इच्छा मानता है । सांवेजनिक इच्छा के सिद्धांत में संशोधन कर देने के बाद भी सामान्य हितों की भावना को राज्य तथा राजनीतिक कार्यों का आधार मानता है । सामान्य हित भी उतने ही भावात्मक और अस्पष्ट है जितनी सामान्य इच्छा । किसी निश्चित समय पर एक समाज में सामान्य हितों की अनेक परिभाषायें की जा सकती हैं और इनमें सही कौन है, इस बात का कोई सामान्य निर्णय नहीं किया जा सकता । ऐसी स्थिति में शासन को प्रधानता मिल जाती है । शासन ही इस बात का निर्णय करता है कि सामान्य हित क्या हैं और अंत में व्यक्ति स्वतंत्रता में हस्तक्षेप कर सकता है ।

राज्य में शक्तियों के महत्व को अस्वीकृत करते हुए ग्रीन ने इच्छा को राज्य का आधार अवश्य बना दिया किन्तु व्यवहार में यह आधार भी उतना ही अनिश्चित और अस्पष्ट है जितना सामान्य इच्छा का विचार । अधिकार और राज्य संबंधी विचार उलझे हुए हैं । ग्रीन न तो व्यक्ति स्वतंत्रता को त्यागना चाहता है और न आदर्शवाद को । अतः अधिकारों की नई (आदर्शवादी) व्याख्या करता है । अधिकारों का नया आधार केवल उनकी आवश्यकता ही नहीं दर्शाता बल्कि राज्य के विरुद्ध भी अधिकार प्रदान कर देता है । फिर भी अधिकारों का आधार वही है जो विधि-पालन का तथा राज्य के कार्यों का । वैसे तो इनमें विरोध ही नहीं होना चाहिये किन्तु विरोध हो जाने पर व्यक्ति का दृष्टिकोण सही है या राज्य का, यह निर्णय करने का कोई निश्चित आधार नहीं है । हर व्यक्ति अपने लिये इस बात का निर्णय कर लेता है कि विधि सामाजिक हितों में अनुकूल है अथवा नहीं । निर्णय विधि के विरुद्ध होने पर भी उसका पालन करना चाहिये व्यक्ति को नैतिक डकारें मान लेने से ग्रीन का तर्क राज्य के प्रतिरोध के अधिकार की ओर ले जाता है किन्तु आदर्शवादी श्रद्धाये इस अधिकार के उपयोग को सीमित कर देना चाहती हैं, फलस्वरूप यह अधिकार इतना सीमित हो जाता है कि इसका प्रयोग ही संभव नहीं रह जाता । क्रांति का अधिकार केवल सैद्धांतिक विचार बनकर रह जाता है ।

इन कमजोरियों के होते हुए भी ग्रीन का प्रभाव बहुत अधिक हुआ । उसके सैद्धांतिक प्रभाव का प्रतीक आक्सफोर्ड की आदर्शवादी परम्परा है जिसमें ब्रेडले, बोसाके,

हाबहाउस और सर अर्नेस्ट बार्कर जैसे विचारक शामिल हैं; और व्यावहारिक राजनीति में इंग्लैंड की राजनीति में प्रचलित सभी उदार सिद्धांत ग्रीन से प्रभावित हैं। ग्रीन के सिद्धांत का सबसे महत्वपूर्ण हिस्सा राज्य के कार्यक्षेत्र और अधिकारों से संबंधित है। ग्रीन के यह विचार आदर्शवाद को व्यावहारिक स्वरूप प्रदान करते हैं तथा व्यक्तिवाद के साथ उसका समन्वय करते हैं। मूल रूप से ग्रीन एक समन्वयवादी था और उसकी सफलता इस समन्वय की शुद्धता पर निर्भर करता है। इस समन्वय का प्रभाव केवल इंग्लैंड की राजनीति में नहीं बल्कि कल्याणकारी राज्य की कल्पना में सभी जगह व्यक्त होता है। ग्रीन के समन्वय ने एक ओर यद्भाव्यम् नीति का विरोध किया और राज्य की उस उदासीनता का अंत कर दिया जिसके कारण श्रमिकों का जीवन असहनीय और नैतिक विकास के अयोग्य बन गया था। दूसरी ओर ग्रीन के विचारों ने (विशेष रूप से इंग्लैंड में) राज्य की उस समष्टिवादी और सर्वग्राही (Totalitarian) कल्पना को विकसित होने से रोका जिसके अंतर्गत आर्थिक संतोष के लिये व्यक्ति स्वतंत्रता समाप्त हो जाती है। एक ओर व्यक्ति की अणुवादी कल्पना (Atomistic conception of the individual) थी जो व्यक्ति और समाज को पृथक मानती है और दूसरी ओर समाज का अवयववादी विचार (Organic conception of society) जो व्यक्ति को समाज में विलीन कर देता है। दोनों विचार अपूर्ण हैं और प्रत्येक वस्तु के केवल एक पहलू को ही दर्शाता है। ग्रीन ने दोनों विचारों का समन्वय करके व्यक्ति और समाज को अंतर्निर्भर माना, न एक दूसरे से अलग और न एक दूसरे में विलीन। प्रत्येक क्रिया और सस्था पर इसी दोहरे दृष्टिकोण से विचार करना होगा—व्यक्तिगत और सामाजिक। किसी एक की अवहेलना उचित नहीं। स्वतंत्रता और अधिकारों की व्याख्या इस बात का प्रतीक है। ग्रीन व्यक्ति की अस्तुवादी व्याख्या को स्वीकार करता है जो व्यक्ति को स्वभावतः सामाजिक प्राणी मानती है, “प्रत्येक आत्मा एक सामाजिक आत्मा है।” इसी आधार पर बार्कर यह मानते हैं कि ग्रीन का आदर्शवाद प्लेटो की अपेक्षा अरस्तू के अधिक समीप है, हीगेल की अपेक्षा कान्ट के अनुकूल अधिक है।” इस सशोधन के कारण ही बार्कर कहते हैं कि ग्रीन “उतना ही शांत यथार्थवादी था जितना उच्च आदर्शवादी।”

ग्रीन की सबसे बड़ी व्यावहारिक सफलता यह है कि उसने उदारवाद को एक ठोस आधार प्रदान किया। ग्रीन के पहले आंग्ल उदारवाद मनुष्य के सुख और दुःख की भावना पर आधारित था; ग्रीन ने उसे भौतिकवाद (Materialism) और अनुभववाद (Empiricism) से मुक्त करके एक नैतिक सिद्धांत बना दिया। उदारवाद ने आरंभ

से ही संरक्षणात्मक राज्य का विरोध किया तथा राजसत्ता के कार्यक्षेत्र को न्यूनतम रखना चाहा। ग्रीन ने पहले विचार को स्वीकार करते हुए भी राज्य के कार्यक्षेत्र का विस्तार किया और नैतिक जीवन में सहयोग देने का अवसर भी दिया। इंग्लैंड की राजनीति में यह परिवर्तन आवश्यक भी था क्योंकि उदासीन राज्य के अधीन स्वतंत्र निवासियों की आर्थिक, सामाजिक और नैतिक स्थिति लगातार गिरती जा रही थी। उदार समाज का अर्थ यह नहीं होता कि वह अपने सदस्यों को पतन के गंत में गिरने से बचाने का प्रयत्न न करे बल्कि ऐसा समाज जो सदस्यों की नैतिक उन्नति का अधिक से अधिक अवसर प्रदान करे। व्यक्ति एक नैतिक प्राणी है और समाज तथा राज्य नैतिक संस्थाएँ हैं। इनमें परस्पर विरोध नहीं होता बल्कि अधिकतम सहयोग स्थापित करने का प्रयास करना चाहिये। राज्य के उचित संरक्षण में ही व्यक्ति की स्वतंत्रता यथार्थ रूप ग्रहण कर सकती है क्योंकि स्वतंत्रता स्वयं एक नैतिक स्थिति है।

ग्रीन के विचार केवल उदारवाद के संशोधन के नाते ही महत्वपूर्ण नहीं हैं बल्कि आदर्शवाद को पुनर्जीवन प्रदान करने का श्रेय भी उसे है। जटिल, भावात्मक, खड़ीवादी तथा स्थूल स्थिति से उठाकर आदर्शवाद को सरल व्यावहारिक और गतिशील बना दिया। हीगेल के उग्र दृष्टिकोण ने आदर्शवाद को अप्रिय और आकर्षणहीन बना दिया था, ग्रीन की उदार व्याख्या ने उसे पुनर्जीवित ही नहीं किया बल्कि स्वतंत्रता और प्रजातंत्र का पथप्रदर्शक बना दिया। यूरोपीय आदर्शवाद इंग्लैंड को ग्राह्य नहीं था किन्तु ग्रीन की व्याख्या ने इंग्लैंड को एक ऐसा विचार प्रदान किया जिसने जार्ज सेवान के विचार से आग्ल दर्शन को उस बोझिल परम्परा से मुक्ति दिला दी जो अनुभववादी मनोविज्ञान तथा सुखवादी तर्कशास्त्र और नीतिशास्त्र ने प्रदान किया था।

समाप्त

